١٤٥/ع

بنیاد محقق طباطبایی
نسخه ع/۱۴۵

مكتبة المحقق الطباطبائي

مجلس شوراى ملى كتابخانه

بنياد محقق طباطبايى
نسخه ع/۱۴۵

قدمها يرجع الى ذاتها ومتى ادعى ذلك في بعض العلل فلا وجه له الا ان وجودها واجب لها وكيف هذا اثبات القديم
الاول قديما لنفسه واطراح اثبات شيء من العلل لان الصفتين المستحقتين على وجه واحد لا يجوز ان يختلف في المقتضي
لهما واذا بطل ان يكون قديما لعلة او فاعل فلم يبق الا انه قديم لنفسه وانه لا وجه يستحق منه الصفات الا ما ذكرناه
والذي يدل ايضا على ان القديم قديم لنفسه انا نعلم انه بهذه الصفة يخالف غيره من المحدثات الا ترى انه قد وجب
الوجود له فيما لم يزل من غير فاعل ولا علة ولا يجب لشيء من المحدثات الوجود الا متوسطا لفاعل فلا بد من كون هذه الصفة
او ما يستند اليه من اخص اوصافه فهو المستفاد بقولنا ان الصفة نفسية وذلك هو هذا المعنى بعينه فوجب صحة ما ذكرناه من
كونه قديما لنفسه فاما الذي يدل على ان الصفة النفسية لا تخرج عنها الموصوف فهو ان المقتضي او الموجب اذا كان حاصلا
مستمرا في كل حال فلا بد ان يكون ما اقتضاه او اوجبه حاصلا في كل حال واذا كان المرجع في صفة النفس الى الذات
التي لا تخرج من كونها ذاتا في كل حال واذا كان المرجع في صفة النفس الى الذات التي لا تخرج من كونها ذاتا
في كل حال فواجب ان لا تخرج عن الصفة التي تستند الى النفس في كل حال ويبين ما ذكرناه ان صفات العلل متى كان موجبها
حاصلا فلا بد من ثبوتها وان ما ينتفي بانتفاء موجبها فكذلك القول في صفات النفس الا ترى ان السواد لما كان
سوادا لنفسه لم يخرج عن كونه سوادا في حال عدم ولا وجود فان خرج عن كونه موجودا فلانه استحق كونه سوادا
لنفسه ولم يستحق كونه موجودا لنفسه والقديم يستحق كونه موجودا على الوجه الذي يستحق السواد كونه سوادا فان قيل
اليس القديم عندكم مدركا لنفسه وان اخرج كونه مدركا وجاز وجوده وان لم يكن مدركا فكيف قضيتم بان صفات
النفس لا تخرج عنها الموصوف قلنا اما ابو هاشم فلا يلزمه هذا الكلام لانه لا يثبت القديم مدركا لنفسه بل يقول
انه مدرك لا لنفسه ولا لمعنى وان كان حيا يقتضي كونه مدركا بشرط وجود المدرك ومن قال من اصحابه ان القديم
مدرك لنفسه يجيب عن هذا السؤال بان يقول ان صفات النفس انما تجب اذا صحت ومتى خرجت عن الصحة لم يجب
استحالته فيكون القديم تعالى مدركا وان كان النفس فهو متى صح وجب لان المدرك اذا كان موجودا صح كونه مدركا
له وجبت الصفة له ومتى لم يكن موجودا لم تجب الصفة لان المعدوم يستحيل ان يكون مدركا واذا ثبت ما ذكرناه وكان
وجود القديم صحيحا في كل حال على وجه معقول يقتضي استحالته في بعضها وجب ان يكون وجوده حاصلا في كل حال لان
الوجود الصحة من صفات النفس والذي يدل ايضا على ان القديم لا يجوز عدمه ان كل ذات وجدت اكثر من
وقت واحد لم يجز عدمها الا بضد او ما يجري مجرى الضد وهذا الحكم جميع الذوات الباقيات كالسواد والتأليف وما اشبههما
وان ما يجوز عدمه من بعض الذوات بغير ضد متى اختصت في الوجود بوقت واحد كالصوت والارادة وما اشبههما

اذ كان حكم القديم حكم الذوات الباقيات وجب انه يستمر به الوجود ولا ينتفي في حال من الاحوال لانه لا ضد له فان
قيل ولم اخترتم ان يكون للقديم ضد قلنا من حيث علمنا ان كل ضد فمن حكمه الراجع الى ذاته ان يمنع لوجوده من وجود
ضده وهذا اخص اوصاف التضاد فلو كان له ضد لوجب ان يكون ضده محدثا لانه لو كان قديما لوجب منه
اجتماع الضدين في الوجود ولا يجوز ان يكون محدثا وهو ضد للقديم لانه كان يجب ان يكون وجود القديم الذي هو
ضده فما لم يزل غير مانع من وجوده لان وجوده وهو محدث مستحيل لامر يرجع اليه لا الى ضده وقد ثبت ان من حكم كل
ضدين ان يمنع وجود كل واحد منهما من وجود الآخر فان قيل فهلا اثبتم ما يجري مجرى الضد وقد اقررتم بانه
يجوز ان قلنا ما ينتفي بوجود ما يجري مجرى الضد هو كالعلم الذي ينتفي بوجود الموت وان لم يكن ضد العلم بل
هو ضد الحياة التي تحتاج لاجلها العلم وكل شيء ذات ليست عندنا شيء والمجاورة لجزء التأليف اليها والقديم لا يحتاج
في وجوده الى غيره فيبطل فيه هذا الوجه ايضا فلم يبق وجه يقتضي بطلانه فوجب ان يكون وجوده مستمرا وان لا يعدم
في حال من الاحوال فان قيل كيف يصح ان تستدلوا بذلك على من خالف في قدم الاعراض ومن يخالف في ذلك
يثبت العرض قديما وان احتاج الى غيره قلنا من خالف في قدم الكون لا يمكنه ان يثبته محتاجا الا الى المحل فقط
لانه لا يحتاج الى اكثر من ذلك اذ كان المحل موجودا غير منتف فيجب استمرار وجوده الا بضد يطرأ عليه لان انتفاء
ما يجري مجرى الضد انما يكون بان ينتفي محله فينتفي لاجله واذا كان محله قديما لوجوده مستمرا لا يخرج عنه الا بضد
ومما يدل ايضا على ان القديم لا ضد له ان من حق كل ضدين ان يكون لكل واحد منهما صفة يرجع الى ذاته
بالعكس من صفة ضده وهذا اخص صفات التضاد فلو كان للقديم ضد لوجب ذلك فيه وهذا يقتضي ان يكون ذلك
الضد معدوما لما هو عليه في ذاته حتى يكون بعكس صفة القديم تعالى وهذا محال معدوما لانه تفضل على
ان يتبين انه معدوم لما هو عليه في ذاته ولانه يجب الضد المعدوم ضده وان لم يخرج عن صفة العدم لان
خروجه عن صفة المعدوم يقتضي الصفة التي تقع للقديم لكونه عليها وفي علمنا باستحالة ذلك في المعدوم لغيره دلالة على
هذا القول الكلام على الدعوى الثالثة فاما الذي يدل على ان الاجسام والجواهر لا تخلو
من المعاني التي بها يكون في الجهات انها لو خلت منها لخلت من احكامها وفي علمنا باستحالة خلوها من الاحكام
دليل على استحالة خلوها من الذوات لان ما اوجب احد الامرين اوجب الآخر لتعلق كل واحد منهما بالآخر فان قيل
بينوا ان الجسم والجوهر لا يخلو في حال وجوده من احكام هذه المعاني ليتم ما قصدتموه قلت لو جاز وجود الجسم او
الجوهر وهو غير كائن في جهة من الجهات لم يخل ذلك فيه الا وهو متحيز لان تحيزه يوجب ان يكون في جهة ما ولو خرج

بنیاد محقق طباطبایی

عن تحيزه وهو موجود لخرج عن كونه جوهرا لان كونه جوهرا اوجب تحيزه بشرط الوجود فيخرج بمن صفته الذاتية
تقلب جنسه فوجب بما ذكرناه ان يكون وجود الجوهر خاليا من الاكوان مؤديا الى الترتيب الذي رتبناه الى قلب جنسه
فان قيل ولم زعمتم انه متى وجد وجب ان يكون متحيزا وان تحيزه يرجع الى ذاته ثم لم زعمتم انه اذا كان متحيزا
وجب ان يكون في جهة ما قلنا اما الذي يدل على الاول فهو انه لا يخلو من ان يكون تحيزه انما وجب لوجوده او
لحدوثه او لحدوثه على وجه او لعدمه او لعدم معنى او لوجود معنى آخر او بالفاعل او لنفسه اي لما هو عليه في نفسه وليس يجوز
ان يكون متحيزا لوجوده لانه يجب منه ان يكون متحيزا لوجوده لانه يجب منه ان يكون كل ما شاركه في الوجود متحيزا وهذا
يقتضي ان يكون للسواد وسائر الاعراض بهذه الصفة على ان من انه قال بذلك فقد سلم لنا غرضنا في هذا
الباب لانه قد اعترف بان الجوهر مع وجوده لا بد من تحيزه وهذا الذي قصدناه في المعنى ولان كان من خالف لانه
تقدم الى ما جعلناه شرطا فجعله مقتضيا ولا يجوز ان يكون متحيزا لحدوثه لمثل ما ذكرناه في الوجود ولان في وجود
ذلك ايضا اعترافا بالحدوث الذي هو المقصود وان اريد بالحدوث حال حدوثه الذي تجدد له الوجود فيها فيجب
استحالة تحيزه في حال البقاء وقد علمنا خلاف ذلك ولا يجوز ان يكون كذلك لحدوثه على وجه من وجوه الحدوث
ليختص كونه بهذه الصفة ولانه ايضا كان لا يمتنع حدوثه على وجه آخر فلا يكون متحيزا ولا بد من اختصاصه في الوجود بصفة
يتميز بها فيجب ان يكون على هذا متى وجد وليس هو متحيز بصفة جنس آخر ولا يمتنع على هذا ان يحدث على الوجه الذي يقتضي
كونه مثلا لانه لا تنافي بين صفة السواد وبين صفة التحيز وكيف بينهما يأتي اذ لا يجوز ان يكون بصفتين ولا
يجوز ان لان العدم لا يحل المتحيز فكيف يجوز ان يكون موجبا له ولا يجوز ان يكون كذلك لعدم معنى وقد
يكون في الجهة لوجود معنى فيه وان المعنى متى عدم منه لم يوجب كونه على الصفة لعدم ان يكون كل
معنى معدوم لا يوجب له شيئا من الصفات على انه لم يسلم انه متحيز لعدم لما ما يريده لمن استحاله وجوده من غير ان
يكون متحيزا لانه لا اول لعدم ذلك المعنى فيجب ان يكون الجوهر مع وجوده ابدا متحيزا فهذا الذي نريده ولا يجوز ان يكون
متحيزا لوجود معنى لان ذلك المعنى لا يوجب كونه بهذه الصفة الا بان يخصه فان الاختصاص فلا يخلو ذلك الاختصاص بينهما
من ان يكون بالحلول او بالمجاورة وكلا الامرين يوجب تقدم التحيز لان ما لا احد غيره لا يكون الا متحيزا وكذلك ما جاوره
فكيف يجوز ان يكون التحيز موجبا عن امر يجب تقدم التحيز له وايضا فانه لو كان التحيز لمعنى لكان القول في ذلك المعنى
كالقول فيه لانه لا بد من استحقاق ذلك المعنى صفة تقتضي ايجابه التحيز الجوهر فلا يخلو من ان يكون استحقها لمعنى آخر فيؤدي
ذلك الى اثبات معان لا نهاية لها وان كان استحقها لنفسه فيجب ان يكون التحيز ايضا يستحقها على هذا الوجه لان طريقة

لا يستحق في واحدة وهذا الوجه يبطل ان يكون الجوهر متحيزا بالمعنى سواء كان ذلك المعنى حالا فيه او في غيره او موجودا لا في محل
وايضا فلو كان متحيزا بالمعنى لوجب ان يكون السواد سوادا بالمعنى لان كيفية الاستحقاق في الصفتين واحدة وهذا يؤدي الى جواز
كون الذات الواحدة جوهرا سوادا بان يتعلق المعنيان اللذان بهما يكون على هاتين الصفتين لانه لا تنافي بينهما ولا ما يجري
مجرى التنافي وسنبين بعد هذا الموضع بطلان ذلك فان كانا واحدة لا يجوز ان يكون بها تين الصفتين وايضا لو كان
تحيز المعنى لكان يصح ان يتزايد المعنى فيتزايد حكمه وهذا يقتضي ان يتزايد حجم الجوهر وجثته من غير انضمام جواهر اليه فاما
ما يدل على انه لا يكون متحيزا بالفاعل انه لو كان كذلك بالفاعل لجاز ان يجعله الفاعل متحيزا سوادا الان منه تصرف اليه
كما يكون بالفاعل لانه ان قيل انه حتى وجد كان متحيزا ولم يكن خلاف ذلك كان القايل به مسلما للمعنى متى نفى في عبارته و
في جواز كونه متحيزا سوادا انما يؤدي الى كونه موجودا معدوما في حالة واحدة وانما قلنا ذلك لانه اذا كان بها تين الصفتين
ثم وجد ابيض فالذي يؤدي في سواد فيجب انتفاء هذه الذات من حيث كانت سوادا وبقاؤها من حيث كانت متحيزة
لان البياض لا ينافي التحيز وهذا فاسد فادى اليه من القول بان التحيز مستند الى الفاعل فسد فان قيل انكرتم ان
يكون [illegible] منتفي من الوجهين جميعا لانها اذا وجب انتفاؤها من وجه وجب انتفاؤها من الآخر
على طريق التبع له [illegible] عند طرو الضد ولان العلم ينتفي عند وجود الموت وان لم يكن مضادا للكون
ينتفي عند عدم الجوهر وان لم يكن [illegible] فيجب انتفاء الذات الباقية لا يجوز ان يكون الا التضاد
اما بوا سطة او بغير واسطة ومن لم يحرس هذا الاصل خرج الى الجهالات فاما انتفاء العلم عند ما نافى الحياة ولان العلم
يحتاج الى الحيوة في وجوده فما ينافيها يجب انتفاؤه والعلم لانه نفى ما يحتاج العلم في وجوده اليه وكذلك القول في الكون
انه يحتاج في وجوده الى الجوهر فما نفى الجوهر يجب ان ينتفي عنده وليس هذه سبيل الذات الواحدة واذا كانت متحيزة سوادا
لان كونها باحدى هاتين الصفتين لا يحتاج الى الاخرى الا ترى ان جواز كونها سوادا من غير ان يكون متحيزة وجواز كونها
متحيزة من غير ان يكون سوادا واشباع ذلك في العلم والحياة لا يستحيل كون العالم عالما من غير ان يكون حيا فان
قيل كونه متحيزة ان لم يحتج الى كونه سوادا الى حد العلم الى الحيوة فان كونه متحيزا وسوادا معا يحتاج الى وجوده واذا
طرا ضد السواد وانتفى من حيث كان سوادا وخرج عن الوجود خرج ايضا عن التحيز لانتفاء الوجود الذي يحتاج
كل واحدة من الصفتين قلنا الذات اذا كانت بها تين الصفتين فهي من حيث كانت متحيزة يصح بقاؤها ويجب لها
استمرار الوجود الى ان يطرى ما ينافي هذه الصفة وكذلك هي من حيث كانت سوادا فاذا طرى ما ينافي السواد و
يختص به فقد حصل في هذه الذات وجهان وجه يقتضي انتفاؤها والآخر يقتضي استمرار وجودها فيجب ان يكون موجودة

معدوما في حالة واحدة لانه ليس هي بان ينتفي لاجل الوجه الموجب الانتفاء باولى من ان تثبت ويستمر بها الوجود
لاجل الوجه الذي يقتضي استمرار وجودها فان قيل الا قلتم انها بالانتفاء اولى لان الوجه المقتضي للانتفاء طارئ
وما يقتضي الاستمرار باق والطارئ اولى بالتأثير من الباقي كما تقولون في انتفاء الضد بضده ان الطارئ اولى بالتأثير من
الباقي قلنا انما نقول بان الطارئ اولى بالتأثير من الباقي في الموضع الذي يقابل فيه صفة كل واحد من الضدين
لصفة الآخر ويترجح على الطارئ فيكون بالوجود احق لطروه وهذا بخلاف ما تكلمنا عليه لان الذات اذا كانت متحيزة
سوادا ففيها وجهان كل واحد منهما يقتضي استمرار وجودها والضد الطارئ انما يقابل احدهما من الصفتين دون
الاخرى فما كان يجب ان يترجح وجوده لو لم يكن في هذه الذات ما يقتضي استمرار وجودها الا هذا الوجه الواحد الذي
قابله بصفته وترجح عليه بطروه ففارق ذلك ما نقوله في الطارئ فان قيل انكرتم على من منع من كون الذات
الواحدة جوهرا سوادا من اجل انه يؤدي الى ما ذكرتموه من وجودها وانتفائها في حالة واحدة لان ما يؤدي الى المحال
يجب الامتناع منه قلنا ليس يجوز ان يمتنع من القول لاجل ما يؤدي اليه من الفاسد الى التمسك بالاصل المؤدي
الى ذلك القول بل الواجب اذا اشتغل من الفاسد ان يمنع مما يؤدي اليه وينقضه ولولا ان الامر على ما ذكرناه
لكان يبطل ان يتمسك بباطله ويمنع مما يؤدي به اليه من الفساد ويعتل بمثل ما ذكره ابو علي حتى يقول قائل ان القدرة لا
تتعلق بالاجسام وانما لا يتعلق بها فعل الاجسام لما يؤدي اليه من اجتماع جوهرين في جزء واحد ان فعلهما على سبيل
المباشرة او استبدا بالطرف الى ما ذكرنا اعتمدنا فيها اعتمادا متصلا ان فعلهما على سبيل التوليد ويتمسك بهذا القول
المؤدي اليه من اعتقاد ان القدرة متعلقة بالجسم فلما كان هذا باطلا وجب على ما ذكرناه ان نطرح القول بتعلق القدرة
بالاجسام ولا يتمسك بذلك مع الامتناع مما يؤدي اليه وجب ايضا على من ذهب الى ان التحيز يكون بالفاعل اذا امتنع
مما يؤدي اليه هذا القول من الفساد وان يمتنع من اصل القول المؤدي الى الفساد وهو اثباته التحيز مستندا الى الفاعل
فان قيل الستم تمنعون من وجود الحياة في موضع الاتصال بين زيد وعمرو فلا يؤدي اليه من الفساد وهو الوجه ثابت
صحيح لا يكون العضو بعضا لحيين في حكم المثاني لان من شان ما يكون بعضا لزيد الا يكون بعضا لغيره فان الكلام ان
تشارك في امتناع كون الجوهر سوادا الى وجه ثابت يمنع من ذلك من غير اعتماد على ما يؤدي اليه من الفساد فليذكروه فما
يدل ايضا على التحيز لا يكون بالفاعل ان كل صفة يكون عليها الذات بالفاعل لا يختص بها بعض القادرين دون
بعض فلو كان التحيز بالفاعل لتأتى منا ان نجعل الذات عليه كما يصح منا ذلك في كل ما يكون بالفاعل وفي فقد ذلك دليل
على فساد قول بان التحيز بالفاعل على انه لو كان متحيزا بالفاعل لكان جاعله متحيزا الموجد له لانا قد بينا فيما مضى

ان من جعل الذات على صفة بالفاعل لابد من ان يكون هو المحدث لها واذا آل الامر الى حدوث الجوهر فهي الذي
اجرينا بجملة هذا الكلام اليه ولم يبق بعد ما افسدناه من الاقسام الا ان يكون متحيزا لنفسه بلا واسطة لان كونه متحيزا اما هو
عليه في نفسه هو الصحيح المطلوب وعلى هذين الوجهين كان تم ما قصدناه من ان الجوهر متى وجد وجب كونه متحيزا وانه مع الوجود
لا يجوز فيه خلاف ذلك وانما يمكن ان نبين ان التحيز لا يرجع الى النفس بغير واسطة متى ثبت حدوث الجوهر وانه لو كان في
حالة عدم وحالة وجود وانه كان في حال العدم غير متحيز ثم اختص مع الوجود بالتحيز فيعلم بذلك ان التحيز لا يستند الى النفس من غير
واسطة وما بين من الكلام على حدوث الجوهر لا يجوز ان يستعمله مع من يخالف في قدمه لا سيما ولم [illegible] نا دلالة الحدوث
واذا ثبت ان التحيز راجع الى الذات وانه واجب مع الوجود والذي يدل من بعد على ان المتحيز وجب ان يكون في جهة من الجهات
هو انه معلوم ضرورة ان ما هذه صفته من الذوات لا بد من ان يكون في جهة ما ولولا اشكال فما يجري هذا المجرى من العلوم
المستقر في العقول وقد بين الشيخ هذا وقرره بان قالوا معلوم ضرورة في كل جوهر شاهدناه انه لو وجد جوهر آخر
معه لكان بعيدا منه او قريبا ولا يمكن واسطة بين الامرين وهذا يدل على ان الاختصاص بالجهة مع التحيز واجب لا محالة فان
قيل كيف تدعون علم الضرورة في ذلك واصحاب الهيولى يدعون ان الجواهر لما كانت هيولى غير مصورة كانت خالية من
الاعراض وغير مختصة بجهة من الجهات قلنا لا يشبه ان يكون هؤلاء القوم انما اعتقدوا ما ذكرتموه في الجواهر لانهم جعلوها
في حكم المعدوم وان اطلقوا عليها اسم الموجود فان العبارة لا اعتبار بها في هذا الباب والموجود عند القوم بعينهم
[illegible] ما يكثره وربما اثبتوا المعدوم موجودا على بعض معاني الوجود عندهم وليس ينكران ينفي قرب احد الجوهرين من
الآخر او بعده منه من يعتقد فيهما انهما معدومان على ان الخلاف في المعاني غير الخلاف في الاحوال التي تجب عن المعاني
واصحاب الهيولى انما خالفوا في المعاني ونفوا في الحال التي ادعوها للاجسام عنها كل المعاني والصور وان كانوا مع
اعتقادهم وجودها لا بد من ان يعتقدوا انها في جهة من الجهات وان لم يكن كذلك وتلك الحال فقد بان ان [illegible] للمعاني
في بعض الاحوال لا يقتضي دفع ما ذكرناه من اختصاص الاجسام بالجهات واذا كان الدليل قد دل على ان هذه الحال
لا تحصل للاجسام في وقت من الاوقات الا في المعاني ثبت ان الاجسام كما لم تخل من هذه الاحوال لم تخل من المعاني
وزال الخلاف على كل حال وقد قيل في الجواب عن هذا السؤال ان اصحاب الهيولى انما جاز ان يعتقدوا في الاجسام
في تلك الحال انها لم تكن مجتمعة ولا متفرقة من حيث اعتقدوا انها كالشيء الواحد وانه لا تأليف فيها فيمتنع اعتقادهم نفي
كونها مجتمعة او متفرقة اعتقادهم انها كالشيء الواحد واذا علم بالدليل انما هو بصفة الجسم لا يجوز ان يكون كذلك
واعتقاد بطلان ما ذهبوا اليه وهذا قريب والذي يدل على ان الجوهر لا يخلو من الاكوان انا وجدناه ما يمنع من كون الجوهر

1

او الجسم بحيث كونه من الخوارج لتنع من وجوده فيه الا ترى ان الفاعل للجوهر لا يوصف بالقدرة على ان يفعل كونه هنا لك
واذا زال الجوهر عن تلك الجهة جاز ايجاده فيها من حيث صح ايجاد كونه في تلك الجهة فوضح بذلك ان الجوهر والكون كالشيء
الواحد ووجب ان لا يخلو الجوهر من الاكوان في حال من الاحوال فان قيل كيف تدعون انهما كالشيء الواحد
وعندكم انه غير ممتنع ان يقصد الفاعل بالجوهر الى فعله في جهة يعلم ان غيره يعتمد في تلك الحال فيها ولا يجب ان يقصد مع فعل الجوهر
الى فعل الكون قلنا هذا اذا جنا اليه لا يخل بما ذكرناه من ان الجوهر والكون كالشيء الواحد وان اختلفت بين الامرين فنقول
قد بينا ان الجوهر يختص في حال وجوده بصفة من الصفات وهي كونه في جهة من الجهات واذا لم يكن في الجهة الا الكون
فقد وجب انه لا يخلو اذا وجد من الالوان وليس الجسم ولا الجوهر فيستحق الصفات فيها انه لا يخلو من [illegible] فوجب
افتراق الامرين فان قيل ولم زعمتم انه لا صفة له يقتضي ما ذكرتموه قلنا لانه ليس يخلو لو كان محتاجا الى اللون
من ان يحتاج اليه في وجوده من الصفات التي يجب حصولها في حال وجوده او في بعض الاحكام التي يحصل في الوجود كصفات
مثل كونه متحيزا في جهة من الجهات وكونه على الصفة التي ترجع الى ذاته وهي المستفاد بقولنا جوهر او الاحكام مثل قوله محتملا
للاعراض وكونه مدركا او يكون الجوهر موجبا للون ايجاب السبب للمسبب او العلة للمعلول وليس يجوز ان يحتاج اليه
في وجوده لان اللون يحتاج الى الجوهر في وجوده ومحال ان يحتاج الشيء الى غيره في وجه يحتاج الى ذلك الغير اليه من ذلك الوجه
لانه يؤدي الى حاجة الشيء الى نفسه ولا يجوز ان يحتاج اليه في كونه متحيزا لان اللون يحتاج الى الجوهر من هذا الوجه الا ترى
انه لا يصح ان يحله الا بعد ان يكون متحيزا ولانه كان يجب ان يحتاج الى جنس من الالوان مخصوص لانه ليس لجملة الالوان
صفة مشتركة فيها يصح ان يحتاج الجوهر اليها كان بتلك الصفة كما نقول في حاجة التأليف الى الالوان المجاورة وان
الالوان المختلفة تقوم في حاجة التأليف مقاما واحدا من حيث كان التأليف يحتاج الى كون الجوهرين متجاورين واختلاف
الالوان لا يخل بهذه الصفة وهذا الوجه ايضا يبطل حاجته اليه في وجوده زايدا على ما تقدم وايضا فان تحيز الجوهر
يوجد صفة نفسه شرط الوجوب فمحال ان يكون لهذه الصفة مؤثر آخر سوى ما ذكرناه وليس يجوز ان يحتاج اليه
في كونه جوهرا لان هذه الصفة ترجع الى ذاته ويجب حصوله عليها في حال العدم ومحال ان يحتاج الى اللون في الصفة الثابتة
في حال العدم لان اللون لا يصح ان يختص به وهو معدوم وليس يجوز ان يحتاج الى اللون في كونه في بعض الجهات لانه
قد ثبتت حاجته الى الكون في هذه الصفة ومحال ان يحتاج الى الكون واللون معا في الصفة الواحدة لان الجنسين المختلفين
لا يوجبان صفة واحدة من قبل ان اختلاف جنسيهما يقتضي اختلاف ما يجب عنهما اذا كان الايجاب يرجع الى ما عليه
الذوات وايضا فكان يجب ان يثبت من الالوان بعدد الجهات كما يجب مثله في الاكوان وقد علمنا اختلاف ذلك

لان الالوان منحصرة الاجناس والجهات لا انحصار لها وايضا فيجب على هذا القول استحالة مثله في الجهات وهو ملون بلون
واحد واستحالة تعاقب الالوان المختلفة عليه وهو في جهة واحدة وفي جواز ذلك الدليل على انه لا يحتاج الى اللون في كونه في
الجهة فاما كونه محتملا للاعراض فان اريد به اختصاصه بالصفة التي معها يحتمل تلك الصفة هي التحيز وقد دللنا على انه لا يحتاج
الى اللون فيها وان اريد ان اللون يجب وجوده لاحتماله له وتحيز وجوده فيه فذلك يوجب وجوده ما لا نهاية له من [illegible]
الواحد لاحتماله لكل قدر زايد اشير اليه ولان السواد ايضا لا يكون بالوجود فيه اولى من البياض لان احتماله لهما على حد
فاما كونه مدركا فانما يدرك لتحيزه وقد بينا انه لا يحتاج الى اللون في ذلك ولان تحقيق كونه مدركا يرجع الى غيره لا اليه فكيف
يعلل بعلة يرجع اليه على ان ادراك الشيء يرجع الى ما هو عليه في ذاته ويدرك على اخص اوصافه فاي تاثير للون في
ادراك الجوهر وهو مستند الى ما ذكرناه وبعد فقد علمنا ان الجوهر يدرك لمسا كما يدرك بالبصر وان لم يتعلق ادراك اللمس باللون
فكيف يكون اللون مقتضيا لادراكه فاما قولهم انه لا يدرك الا على هيئة فيه وقع النزاع وهو نفس الدعوى لانا قد ندرك
ما لا هيئة له الا [illegible] ولانا قد ندرك الجسم بحاسة اللمس على غير هيئة على ان قولهم انه لا يخلو من اللون لانه ذو هيئة تعليل الشيء
بنفسه ولان معنى الهيئة معنى اللون وليس ذلك يجري مجرى قولنا انه لا يخلو من الكون لاختصاصه ببعض المحاذيات لان
هذا ليس تعليلا للشيء بنفسه لان كونه في الجهة حال معقولة يجب لها الكون وكونه ذا هيئة لا يعقل منه الا وجود اللون فيه ولا
يجوز ان يكون الجوهر مولدا للون لانه لو ولده لم يكن بان يولد السواد اولى من البياض لانه لا اختصاص له باحدهما دون الاخر
وهذا يؤدي الى توليده في حالة واحدة لالوان متضادة وليس لاحد ان يقول ولو ولد الاعتماد لحركة لم يكن بان
يولدها في جهة اولى من غيرها وذلك ان الاعتماد يختص بالجهة فيولد ما يولده فيها وليس كذلك حكم الجوهر لو كان مولدا
اللون وليس يجوز ان يكون اللون موجبا عن الجوهر ايجاب العلة لمعلول لان العلة لا توجب وجود الذات وانما توجب
الاحوال واللون ذات فكيف يكون عن علة وايضا فكل ما يوجبه العلة لا يتعلق بالفاعل وقد علمنا تعلق اللون بالفاعل
فكيف يكون موجبا عن علة وايضا ولو وجب اللون عن الجوهر ايجاب العلة لم يكن السواد بان يجب عنه اولى من البياض لنفي
الاختصاص وايضا فان العلة لا توجب بالشيء وجوده وقد علمنا حلول الالوان المتضادة في الجوهر فكيف يجب مع تضادها عنه

فان قيل لم اعتمدتم في حدوث الاجسام على الاكوان دون الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقد اعتمد ذلك
جماعة من متقدمي الشيوخ وهل يصح الاعتماد على الكل او فيه ما لا يصح اعتماده قيل له دليل الاكوان لما يدل على حدوث
الاجسام من المعنى في كيفية دلالته باسمه وانما الاحتجاج باثبات حدوث معان الجسم لم يخل منه وحدوثه الى ذكر الاكوان هو لوم
صحيح وذلك ان الجسم والجوهر لا يخلو في وقت من الاوقات من المعنى الذي يستحق بهذه التسمية لانها عبارة عما كان به في المكان

ما لم يتقدمه واعتماد ذلك ههنا يقتضي علما بوجودها قبل وجود هذه الذات التي اشرنا اليها فصار اعتقاد تقدم ما لم يتقدم المحدث
يقتضي اعتقاد وجود الذات وعدمها في حالة واحدة وكل هذا انما هو للاستدلال لان الامر في ذلك اوضح من ان يستدل
عليه ولا فرق في القضية التي ذكرناها بين كون الجسم غير متقدم في الوجود لذات واحدة محدثة او لذوات كثيرة وكذلك
لا فرق بين ان يقارن شيئا منها قبل شيء او لا يكون كذلك في ان حدوثه واجب على سائر الوجوه لان العلم بوجوب
ذلك لا يختلف باختلاف هذه الوجوه وان كان متى قارن شيء بعد شيء فان الذي يدل على حدوثه هو الحادث الذي
لم يتقدمه الى سواه دون ما تقدمه وقارن غيره فاما الكلام في ان العلم في ذلك ضروري او مكتسب فالذي يجب ان يقال
به ان العلم بان ما لم يتقدم المحدث يجب ان يكون محدثا علم ضروري مبتدأ ولا جهتها تحقق هذه الصفة من غير تفصيل
فمتى علمنا في ذات بعينها بالتامل انها لم تتقدم الحوادث فلا بد من ان يفعل اعتقادا لانها محدثة ويكون علما لتقدم العلم
بالجملة ويكون علما لتقدم العلم بالجملة التي ذكرناها ويجري ذلك مجرى علم من قال بان الظلم قبيح في ان علم جملته مبتدأ ولا صح ما اختص
من الافعال بصفة الظلم فاذا علم من بعد بالدليل في فعل بعينه انه بصفة الظلم فصل علمها بقبحه وليس يجوز ان يكون العلم
بان الجسم محدث من حيث لم يتقدم الحوادث علم استدلال لانه لو كان كذلك لجاز ان لا يحصل بترك النظر في دليله
مع العلم بانه لم يتقدم المعاني المحدثة وقد علمنا انه لا بد من حصوله ولا يجوز ان يكون ضروريا كما قدحه في العلم المتعلق بالجملة
لانه كان يجب ان لا يفتقر العلم باثبات المعاني وحدوثها وان الجسم لم يتقدمها بل كان يجب حصوله في كل حال الا
ترى ان العلم بان ما لم يتقدم المحدث محدث على سبيل الجملة كان ضروريا [illegible] وقد علمنا ان حدوث الجسم
لا يعلمه الا من علم ما ذكرناه من العلم بتقدم المعاني المحدثة على ان ابا هاشم يقول [illegible] يصير متعلقا به
بحدوث الجسم بعد ان لم يكن متعلقا به وهذا لا يجوز لانه يؤدي الى قلب جنس من حيث [illegible] علم بغيره
الى جنسه واذا بطل ان يكون ضرورة او مستدلا عليه ثبت ما قلناه من انه مكتسب ومعنى قولنا ذلك بمعنى ان الفاعل
يفعله لتقدم علمه بما ذكرناه كما سميناه كما يفعله المتنبه من نومه من العلوم التي يعود بها الا انها كان عليها مكتسبة من حيث فعلها
لكونه ذاكرا لاحواله وصار ما يفعله من الاعتقاد علما لهذا الوجه كما صار ما يفعله المعتقد للتفصيل من باب المحدث علما
لتقدم علمه بالجملة التي ذكرناها فليس لاحد ان يقول اذا لم يكن هذا العلم ضروريا وكان مكتسبا فالا جاز ان تقاعدوا الاختيار
بعض العقلاء وذلك ان علم الفاعل بان الذات اذا لم تتقدم المحدث فهي محدثة التي قلت انه علم حاصل داع قوي الى فعل
اعتقاد حدوث ما له هذه الصفة ليطابق التفصيل الجملة المقررة في العقل ولا يجوز ان لا يفعل ذلك الا بدخول شبهة عليه
في صفة هذه الذات الا ترى ان العاقل لما كان مقررا في عقله ان ما له صفة الظلم فهو قبيح لا يجوز متى علم في بعض الاحوال

ان لم يمنع الظلم ان لا يفعل اعتقاد القبح وانه انما يصح ان لا يفعل لذلك ولولا شبهة عليه في حسنه لفعله حتى يخرج من مطابقة
بحكم المستقر في عقله فاذا كان الامر على ما ذكرناه لم يزل اذا كان العلم اشرنا اليه يمكننا ان يجوز ان تقدمه على كل حال
فان قيل كيف يكون العلم الذي ذكرتموه واجبا حصوله مع تقدم العلوم الثلاثة التي ذكرتموها فقد خالف بعض العقلاء
في ذلك وهو ابن الراوندي واعتقد ان الجسم قديم وان لم يتقدم المعاني المحدثة قلنا خلاف ابن الراوندي في التجسيم يرجع
الى احد الدعاوي المتقدم لانه يزعم ان الجسم لم يزل يقارن حادثا قبل حادث بلا اول وهذا القول في المعنى بتقدم المعاني
الا ترى انه قد صرح بان فيها ما وجوده كوجود الجسم القديم عنده وما وجوده كوجود القديم لا بد ان يكون قديما ولا
اعتبار باطلاقه بانها محدثة لانه قد سلب معنى ما اعطاه بالقول والاعتبار بالمعاني دون العبارات فان قيل اذا
جاز ان يقارن الجسم العرض فلا يكون عرضا والا جاز ان يقارن المحدث ولا يكون محدثا قلنا هذا سؤال من لم يحقق معنى
كلامنا لانا لم نوجب ان يكون الجسم محدثا من حيث ما يتقدم الحوادث لان من شأن كل شيء لم يتقدم غيره ان يكون بمثل صفته
فيلزمنا هذا الكلام وانما اوجبنا ذلك لان وصف القديم بانه قديم يقتضي انه وجد بعد عدم ولهذا اذا لم يتقدم احدهما
الاخر فمحال ان يكون احدهما قديما والاخر محدثا بل لا بد من كونهما معا اما قديمين او محدثين وليس هذا سبيل ما سألتم
عنه لان واصف العرض بانه عرض ليس يفيد [illegible] لنا فيما ذكرناه في وصف القديم والمحدث وانما يفيد معنى
من الخصوص والتي اذا فارق غيره [illegible] ما يجب ان يكون من قبيله دالا على سائر صفته الا ترى انا اذا وصفنا
[illegible] لم يتقدم ميلاده ميلاد [illegible] فواجب ان يكون مقدار عمرهما واحدا [illegible] ذلك قياسا على ذلك اذا
كان احدهما [illegible] بار في هذا الباب يكون الفاعل واحدا اذا وجب حصول الكونين مع حصول الجوهر على ان
ابا هاشم قد منع من ذلك وقال لا يجوز ان يكون من فاعل الجوهر غير فاعل الكون وهذه المسئلة مبنية على اصل وهو انه ليس
من شرط توليد الاعتماد الكون في المحل ان يكون محله مماسا لمحل الكون الا في حال وجوده فان صح هذا الاصل جاز
خلاف قول ابي هاشم لان كل معنى احتاج الى غيره صح من القديم تعالى ايجاده اذا وجد المحتاج اليه وان كان من فعل غيره
وان لم يصح هذا الاصل كان من شرط توليد الاعتماد ان يكون محله مماسا لمحل الكون قبل حال وجوده صح ما قاله ابو هاشم
وسقط السؤال من اصله وفي صحة ذلك وفساده [illegible] بسط هذا موضع يقتضيه لانا قد بينا صحته ما [illegible] على الوجهين معا
فان قيل اذا كان الكون عندكم غير الجوهر فما انكرتم من فاعل الجوهر ان يفعله وان لم يفعل معه الكون لان هذا حكم
كل غيرين تعلق بمقدور القادر قلنا لكن قصده الى فعل الجوهر وكان مقتضيا لغيره وجب ان يقصد الى فعل ذلك الغير لحاجة
ما قصده من الجوهر اليه وهذا لمن قصد الى فعل العرض المختص بمحل المحال في انه لا بد من ان يكون قاصدا الى فعل ذلك المحل

الذي يتم ما قصده به وكذلك ما قصد الى فعل مسبب لا يوجد الا عن سبب مخصوص لا بد من ان يكون قاصدا الى فعل ذلك
السبب واذا كنا قد بينا حاجة الجوهر الى الكون وانهما كالشيء الواحد فلا بد من ان يكون القاصد الى فعل الجوهر
قاصدا الى الكون فان قيل اذا احتاج الجوهر الى الكون ~~فان قيل اذا احتاج الجوهر الى الكون~~ والكون
محتاج الى الجوهر بغير شبهة فقد احتاج كل واحد منهما الى الاخر وهذا تناقض قلنا ليس تعيين ما يحتاج اليه الجوهر من الكون
يخصص كتعيين ما يحتاج اليه الكون من الجوهر لان الجوهر لا يحتاج الى الكون بعينه وانما يحتاج اذا وجد الى كون ما غير متعين
والكون هو الذي يحتاج الى جوهر متعين ولهذا يجوز وجود الجوهر مع عدم الكون الذي يحتاج اليه بعينه فان قيل
اليس الكون المعين الموجود في الجوهر يحتاج اليه في هذه الحال والكون مع ذلك يحتاج اليه بعينه فقد عاد الامر الى حاجة
كل واحد منهما الى الاخر قلنا الجوهر وان احتاج الى الكون المعين الموجود فيه فانما احتاج اليه ليكون به في جهة
مخصوصة لا لوجوده والكون انما يحتاج الى الجوهر في وجوده فاختلفت جهة الحاجة كما ترى واذا اختلفت الجهة صحت الحاجة
ولم يجر ذلك مجرى ان يحتاج كل واحد منهما الى الاخر من وجه واحد فان قيل هب انه سلم لكم ان الجوهر لا يخلو
مع وجوده من ان يكون في جهة من الجهات لم زعمتم ان ذلك يقتضي انها لم يخل في حال من الاحوال من الاكوان وهلا جوزتم
ان يكون الجوهر في حال حدوثه انما اختص بالجهة بالفاعل وان كان في حال بقائه واستمراره الى الاماكن يكون
بها لمعنى فان الذي يبطلتم به ان يكون في احوال بقائه مختصا بالجهات بالفاعل لا يبقى في ذلك هذا الموضع قلنا
اول ما نقول ان هذا الكلام لا يكون شبهة لمن خالف في حدوث الاجسام لان اعتراضه مبني على تسليم حدوثها
وانما يصح ان يكون اعتراضا لمن نفى الاعراض ووافق في حدوث الاجسام والذي يبطله من بعد انا قد علمنا ان الجوهر
اذا انتقل [illegible] من هذه الجهة التي ذكرت ثم اعدناه اليها فانه لا يكون فيها الا لمعنى لان كونه في حال البقاء منتقلا [illegible]
من غير توسط معنى قد ظهر بطلانه وسلم ايضا في السؤال وهو اذا انتقل اليها لم يحصل من الحال الا ما كان له في
الابتداء بعينه والصفتان المتماثلتان المتفقتان في كيفية الاستحقاق لا يجوز ان يستحق من وجهين مختلفين فلا بد ان
يكون المقتضي لهما واحدا وقد علمنا ان الحال التي يحصل للجوهر في الجهة المخصوصة التي كان فيها في حال الحدوث مماثلة للحال
التي تحصل له فيها في حال البقاء وكيفية الاستحقاق ايضا واحدة لانه في حال الحدوث كان يجوز ان يحصل في غيرها
بدلا منها كما هو كذلك في حال البقاء فيجب ان يكون الموجب للصفتين واحدا غير مختلف فاذا بطل ان يكون
في حال البقاء في الجهة بالفاعل فهو كذلك في حال الحدوث ومما يدل ايضا على ذلك ان كون الجسم في المحاذاة يصح التزايد
فيه ولهذا يمنع الاقوى منه الاضعف وما صح التزايد فيه لا يكون بالفاعل كالحدوث وهذا قد تقدم وقد اجاب

بعضهم عن هذه الشبهة بان قال لو فرضنا ان الجسم في اول احوال وجوده يكون في المحاذاة بان نقل لم يتجه ذلك في اثبات حدوثه
ولم يتقدمه لانه اذا كان في الحال الثاني لا يكون في تلك المحاذاة الا بمعنى محدث فحدوثه واجب هو لان ما لم يتقدم المحدث الاول
واحد لا يكون الا محدثا غير قديم وهذا لا يحتاج اليه لان السائل عن هذه المسئلة قد سلم حدوث الجسم لفظا ومعنى والمسئلة مبنية
على هذا الاصل فاي معنى لان يحتج بما يلزم المسئلة مبنية عليه وهو يصحح انه لا يخلو من الكون واذا اجزتم خلوه من الالوان
فاجيزوا خلوه عن الاكوان قلنا لو سوينا بين الامرين واجزنا خلوه من الاكوان والالوان لما كان ذلك غير قادح
فيما نريد اثباته من حدوثه الا ترى ان السائل اذا طالبنا باجازة خلوه من الالوان فلو اوجب ان يبيض او يسود
ان يكون الاخر كذلك ولما اذا كان احدهما قد سبق ان يكون الاخر على صفته وهذا الجواب عن قولهم اذا لم يتقدم
الجسم الا بمعنى ولم يكن ما لا يبقى فكذلك لا يتقدم المحدث ولا يكون محدثا وعن سائر ما يسئلون عنه على هذا الوجه
فان قيل ولم انكرتم ان يكون الحوادث غير متناهية ولم زعمتم لها اولا قلنا وصفنا لها بالحدوث ينقض تناهيها لان
المحدث لا بد من ان يكون فاعله قد فرغ منه ولم يبق منه شي منتظر وجوده وما لا يتناهى حدوثه لا ينقطع فيما يبقى
من ان يكون له اول او آخر فمن وصفه بالحدوث ونفى تناهيه ظهرت مناقضته ولا يلزم على هذا تناهي الحوادث المستقبلة
وان يكون نعيم اهل الجنة وعقاب اهل النار منقطعين على ما يزال يلزمونا اياه وذلك ان الفرق بين الامرين
واضح لان المستقبل من الحوادث ما دخل جنسه في الوجود ولا فرغ فاعله منه ولا يلزم ان يكون متناهيا والماضي
من الحوادث قد انقطع وجوده وفرغ فاعله منه فلا بد من تناهيه على انا نقول في المستقبل مثل ما قلناه في الماضي فنحكم
بتناهي كل ما وجد منه كما حكمنا بتناهي الماضي لان العلة في تناهي الجميع واحدة ومعنى قولنا ان النعيم والعقاب غير منقطعين
هو ان فاعلهما يفعل منهما الشي بعد الشي ولا يريد نفي النهاية عن الموجود فيهما ولهذا جاز ان يكون لا آخر للافعال ولا
يجوز قياسا على ذلك ان لا يكون لها اول من حيث كان في الاخر لا ينقضي وجود ما لا يتناهى وفي الاول ينقضي ذلك
ومما يدل على ان الحوادث اول وانها متناهية انه لو كان لا اول لها لوجب ان يكون فاعلها لم يفعل شيئا منها الا
بعد ان فعل ما لا نهاية له وهذا محال لا يصح لانه لو صح ذلك فيما مضى لصح مستقبلا وفي علمنا باستحالة ان يبتدي بفعل ما لا نهاية له
ثم يفعل بعد ذلك فعلا من الافعال دليل على تناهي الحوادث فان قيل لم جمعتم بين الماضي والمستقبل في هذا الباب وفرقتم
لان المضي والاستقبال من اوصاف الزمان لا يا[illegible] في استحالة ما يجري هذا المجرى ولا في صحته ولا نزل ماضي الا وقد
كان مستقبلا كما انه لا مستقبل الا وسيصير ماضيا فيجب ان يكون كل نوع استحال به احداث الفعل في المستقبل يستحيل بمثله في ذلك
فيما مضى الا ترى انه لما استحال في المستقبل وقوع الفعل من غير قادر استحال مثله في الماضي وكذلك استحال ان يتفق وجود الفعل

مستقبلا لوجود الضد من استحال ذلك فيما مضى فلو جاز لما احدث ان يفرق فيما لا نهاية له من الماضي والمستقبل لجاز لغيره ان يفرق
في سائر ما ذكرناه فان قيل وما الدليل على صحة استحالة ما ذكرتموه في المستقبل حتى يصح بناء الحكم في الماضي عليه قلنا لو جاز من بعض
القادرين ان يبتدي فيفعل ما لا نهاية له لصح من كل قادر مثل ذلك لانه لا وجه معقول يمكن ان يذكر في اختلاف القادرين
في هذا الباب وهذا يوجب ان يصح من احدنا ان يبتدي فيدخل دارا بعد دخوله ما لا نهاية له من الدور ويقتضي ان
من اخبرنا بذلك عن نفسه ان يجوز صدقه كما يجوز صدق المخبر عن كل امر جائز وقوعه فلما كان ذلك مستحيلا ومتى اخبر به قطع
على كذبه علمنا انه لم يكن [illegible] وان الماضي كالمستقبل في هذا الباب على ان تعلقهم في هذا المثال الذي ذكرناه الى المستقبل
وما اجازه ماض لا يغني شيئا مع ما بيناه من تساوي حكم الماضي والمستقبل في هذه القضية ولو دخلت لفظة المثال الذي اوردناه
الى لفظ الماضي بدل لفظ الاستقبال لعلمنا بان الدليل اذا قال لم ادخل هذه الدار الا بعد ان دخلت
ما لا نهاية له من الدور وقال لم ادخل دارا الا بعد ان دخلت دارا قبلها فانه متى دخل دارا كان دفعة
وان شرطه الذي عقده في دخول الدار لم يتم فبان وضوح الكلام من كل وجه وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى وذكرنا
فيه وجوها كثيرة وزيادات بعضها الكلام في مناقضة يحيى بن عدي النصراني المنطقي وتبينا بالكلام فيما يتناهى وما لا
يتناهى وفيما ذكرناه هاهنا كفاية

فصل في الدلالة على اثبات المحدث

الذي يدل على ذلك ان التصرف الذي يظهر منا كالقيام والقعود وغيرهما قد ثبت حدوثه بما دللنا به على حدوث جميع الاعراض وثبت تعلق ذلك بنا
وحاجته الينا في حدوثه دون سائر صفاته وهذا التعلق حاصل كل محدث الى محدث [illegible] فان قيل
دلوا على ان هذه الافعال متعلقة بنا وان تفسروا معنى هذا التعلق وانها محتاجة اليكم في حدوثها دون غيرها وان ما
شاركها في الحدوث يحتاج الى محدث قلنا قد ثبت ان تصرفنا يجب وقوعه وانتفاؤه بحسب احوالنا مع السلامة
وارتفاع الموانع الا ترى ان احدنا متى اراد القيام ودعاه الداعي اليه وكان قادرا عليه وغير ممنوع منه فلا بد من
وقوع القيام منه وكذلك اذا كرهه وصرفه الصارف عنه لا بد من انتفائه ولهذا القطع على وقوع الاكل من الجائع الذي
يحضره الطعام ويمكن من تناوله فان عرض له عارض وصارف مثل ان يعتقد ان الطعام مسموم لم يقع الاكل واختلف
الامر في وقوعه وانتفائه بحسب احواله في كونه عالما لان الكتابة لا تقع من الامي لانه لا يعلمها وتقع ممن يعلمها من الناس
وما سوى ذلك وهذا هو التعلق الذي نشير اليه وهو معلوم ضرورة لسائر العقلاء والذي يدل على ان التصرف محتاج الينا
انه لو لم يكن بهذه الصفة لم يجب له هذا التعلق الذي ذكرناه كما ان الالوان والهيئات لما لم يكن محتاجة الينا لم يقع
بحسب احوالنا وكان لنا معها هذا التعلق الذي يحصل مع تصرفنا وكذلك افعال غيرنا كيف ما وقعت لما لم تكن محتاجة الينا

لم يتعلق باحوالنا وكل هذا يدل على ثبوت حاجة التصرف الينا فان قيل أليس قد يريد الانسان من افعاله ما لا يقع
فكيف ادعيتم وجوب ذلك قلنا أليس يجوز ان يريد ما لا يقع مع السلامة وارتفاع الموانع وانما لا يقع ما يريده
بان لا يكون قادرا عليه او بان يكون مع كونه قادرا ممنوعا وقد سقط بما اشترطناه من ذكر الوجوه اعتراضهم بوقوع تصرف
العبيد بحسب ارادة المولى وتصرف الرعية بحسب ارادة الملك ووقوع ما يريده اهل الجنة من الله تعالى على حسب ما يريدونه
وذلك ان سائر ما طعنوا به وان حصلت فيه الموافقة فهو غير واجب وانما اعتبرنا في وقوع افعاله بحسب احوالنا الوجوب
الذي هو غير حاصل ههنا الا ترى ان طاعة العبد المولى والرعية الملك غير واجبة وانما اعتبرنا في وقوع افعاله بحسب احوالنا
الوجوب الذي هو غير حاصل ههنا الا ترى ان طاعة العبد المولى والرعية الملك غير واجبة وانما يحصل منهم الطاعة بحسب اعتقادهم
جلب المنفعة ودفع المضرة ولهذا لو اعتقد العبد او واحد من الرعية ان طاعة المولى او الملك تضره ضررا عظيما لا يتلافاه
لعصاه وكذلك لو الزمه مولاه الكتابة وهو امي لم يطعه فيه وان امر الكاتب ان يصير فيهم بحسب احوالهم لا بحسب احوال من
يطيعونه ويكفي في هذا الموضع ان يجد من يخالف مولاه او ملكه في فعل واحد ليفرق بين الامرين لان الامي لقد
لا يمكنه ان يوجد بارادة ذلك من يريد شيئا من نفسه ولا يقع مع السلامة فاما وقوع ما يريد اهل الجنة فمعلوم انه
غير واجب الوجود الذي اوردناه وانما يفعل القديم بحسب ما وعدهم به والذي يبين انه غير واجب انهم لو ارادوا
ان يفعل بهم من الثواب اكثر مما يستحقونه لم يقع وكذلك لو اراد احدهم ان يرى فيه يستوي ومن النبي صلى الله عليه وآله
في الثواب لما وقع ما يريده فبان ما ذكرناه فاما الاعتراض بوقوع افعال الملجأ بحسب ارادة الملجئ فغير صحيح ايضا
لان فعل الملجأ لا يقع الا بحسب احواله وانما الالجاء داعي الفعل يرجع الى ارادته فالملجئ لا يفعل الا ما اراده ودواعيه
اليه وليس لهم ان يقولوا اذا كان الملجأ يقع افعاله بحسب ارادته بحيث فلم حكمتم بتعلق الفعل به دون الملجئ
وجهة التعلق الذي اعتمدتموها حاصلة فيهما معا وذلك ان الامر وان كان على ما ذكروه فالاعتبار باحوال الملجأ دون
الملجئ لانه لو كان الملجئ على هذه الحال من غير ان يكون الملجأ عليها لم يحصل ذلك بوقوع الفعل ووجوب وقوعه ولو كان
الملجأ على هذه الحال وليس الملجئ عليها لوقع الفعل فصار الاعتبار انما هو بحال الملجأ التي يختل اختلافها بوقوع الفعل
دون حال الملجئ ويوضح ايضا ذلك ما ذكرناه من انه لو الجاه وهو امي الى الكتابة لم يقع منه من حيث لم يكن عالما بها
فان قيل أليس قد يقع بحسب قصودكم ما تقولون انه ليس هو فعلا لكم نحو الحمرة والخضرة التي تحصل عند الضرب وهذا ينقض
اعتمادكم على اعتباركم ما يقع عند القصد وان يكون الالوان من افعالكم قلنا قد نقض كلامنا شرطنا الصحيح
ان يكون الفعل حادثا والالوان يجب وقوعها بحسب قصودنا واحوالنا كالقيام والقعود عند الضرب لانه لم يثبت حدوثه

وانما يقولون ان الدم يترجع من مكانه المجتمع الى مكان آخر ولهذا يختلف بحسب صلابة الموضع ورخاوته وكثرة الدم وقلته
وايضا فلو كان حادثا لم يلزم على ما ذكرناه لانه غير واجب وقوعه بحسب قصودنا الا ترى ان احدنا لو ضرب اليسير
اشبهها من المواضع اللينة وقصد الى ان لا يحصل هذا اللون لما كان ايضا لقصده تأثير بيلوانه من حيث ان الفعل
الواقع بحسب قصودنا فان قيل اذا جاز عندكم ان يفعل القديم تعالى فيكم هذا التصرف بحسب قصودكم ولم يمكنكم ان تسووا من
احوال كونه قادرا على ذلك فلا تمنعكم ذلك من القطع على تعلق هذا التصرف بكم لهذا التجويز وشككتم في وقوع ما يحتمله
قلنا كل سؤال لا يصح الا بعد صحة ما يقدح به فهو باطل لان صحته تنقض صحة ما اعترض بالسؤال عليه وصحة ذلك تقتضي بطلان
السؤال وتفسير هذه الجملة ان القديم تعالى لا يصح اثباته بصفاته الا بعد ان يثبت تعلق ما يظهر من التصرف بنا وحدوثه
من جهتنا لنبني على ذلك حاجة كل محدث الى المحدث ثم يثبت له من الصفات ما تقتضيه الادلة ولا طريق الى اثبات
محدث للاجسام الا بهذا دون غيره وقد بين الشيوخ صحة هذه الطريق في غير موضع ولعل ان نشرحها من بعد في الكتاب
ان عرض ما يحتاج فيه الى شرحها واذا ثبت انه لا طريق الى اثبات القديم تعالى بصفاته الا ما ذكرناه فكيف يصح ان يعترض
ما يقتضي اثبات القديم على ما لولا ثبوته وصحته لما ثبت القديم تعالى وهو تعلق التصرف بمن ظهر منه وهذا اوضح ان
قيل فهو ان السؤال فاسد من هذا الوجه اذا اورد هذا المورد ولكن اذا كنتم لا تجوزون قبل اثبات القديم تعالى
بصفاته ان يكون العالم محدثا بهذه الصفات لان التجويز لا يفتقر الى الادلة وانما يفتقر اليها القطع فالسؤال باق
في ذلك بانه يقال جوزوا ان يكون هذا التصرف فيكم من فعل من جوزتم كونه قادرا على ان يفعله فيكم على هذا الوجه
قلنا الجواب عن ذلك اذا اورد هذا المورد هو انه قد ثبت تعلق هذا التصرف بنا ووجوب وقوعه بحسب احوالنا فلو كان له فاعل
غيرنا لم يكن بينه وبينه من التعلق اكثر من التعلق الذي ذكرناه لانه لا يمكن ان يشار في تعلق الفعل بفاعله الى اكثر مما ذكرناه
واذا كنا لو اثبتنا هذا فاعلا لكان تعلقه به على هذا الوجه وجب القطع على كونه فعلا لمن علم تعلقه به دون غيره ممن يجوز
ذلك فيه لانه ليس يمكن ان يثبت بها لاستحالة وقوع الفعل من فاعلين وقيل في هذا ان حكم التي على ما به ان يكون مفعولا
قبل اضافة الفعل الى فاعل مخصوص فمن قبيل لم جوز ان يكون التصرف الذي يظهر منك فعلا لغيرك فيك لابد ان يكون
عنده كيفية اضافة الفعل الى فاعله واحكامه التي بها يكون فعلا له وليس يتعلل احد من ذلك اذا ما عقله يتصرفه
معه وهذا يرجع الى ما ذكرناه واوضحناه انا قد بينا وجوب وقوع تصرفه بحسب احواله فلو كان فعلا لغيره لما فعله على
هذا الوجه فيه اضطرار المقاصد وجب ما ذكرناه لان وجوبه مناف ومن ادخل شبهة في وجوب ذلك وعلقه باختيار
مختار وكذلك سائر الواجبات هذا يؤدي الى التي بلغناها فيل لو كان وجوب وقوع التصرف بحسب قصودكم يقتضي

[illegible]

كونه فعلا لكم يوجب ان يكون ما ليس بهذه الصفة ليس بفعل لكم وهذا يوجب ان يكون تصرف الساهي والنائم فعلا لغيرهما
بل يوجب ان يكون الارادة خارجة من قبيل افعال العباد وذكرناه من الاعتبار انما هو دلالة لما ذكرنا والدلالة لا تجب
فيها العكس وانما يجب ذلك في الحدود وليس يمنع اثبات الحكمين المتماثلين بدليلين مختلفين ووجود مثل مدلول الدلالة
مع فقدها لا يكون نقضا وانما النقض وجود الدلالة مع فقد مدلولها لان ذلك هو الذي يخرجها من كونها دلالة الا ترى
انا نثبت حدوث الاجسام بدليل لا يتاتى في حدوث الاعراض وانما نثبت حدوث الاعراض بدليل آخر
ولا يقتضي ذلك فساد الدلالة لانها كاشفة وليست بعلة موجبة ولا يمتنع ان تكشف عن الاشياء المتماثلة الاشياء
المختلفة. فان قيل فما الذي يدل على اثبات تصرف الساهي والنائم فعلا لهما وعلى ان الارادة فعل لكم اذا كان ما ذكرتموه
من الطريقة لا يتاتى فيه قلنا هذا مما لا يلزم في هذا الموضع لانا قصدنا ما يتم من دونه الا ترى انا انما اجرينا في هذا
الكلام الى اثبات حوادث تتعلق بنا من حيث كانت محدثة لنبين من ذلك حاجة كل المحدثات الى محدث وهذا
يتم وان لم يدل على ان جميع تصرفنا في جميع الافعال فعل لنا غرضنا ما نحتاج بذكره متى لا يدخل من جهة ستشهد فنقول فعل الساهي
والنائم وان لم يقع بحسب قصده فمعلوم انه لو كان عالما بالفعل له ولمن يقصد اليه وهو غير ساه عنه لوقع بحسب قصده
ويخالف في هذه القضية فعل غيره الذي لا يجب ذلك فيه ولهذا ربما اجري هذا السؤال في اصل الاستدلال بان يقال
ان تصرفنا انما يجب وقوعه بحسب قصودنا اما حقيقة او تقديرا فيجوز بذكر التقدير من تصرف الساهي ومن جرى مجراه وايضا
فان الساهي وان لم يقع تصرفه بحسب قصده فانه يجب بحسب حال اخرى وهو كونه قادرا الا ترى ان القوي اذا نام
كان ما يقع منه من التصرف والاعتماد على مقدار قوته ولا يقع ذلك من الضعيف والمريض النائمين فعلم بذلك ان التصرف
من فعله لوقوعه بحسب احواله لان تصرف غيره لا يجب وقوعه بحسب كونه قادرا فان قيل والاصح الاستدلال بهذه الطريقة
في اصل الاستدلال قلت لا لانه اذا لم يثبت كون احدنا فاعلا لم يصح اثباته قادرا لانه لا يتوصل الى اثبات
حال القادر انما هو بصحة الفعل فاذا لم نعلم في احدنا مثل الاستدلال لا سبيل الى اثباته قادرا فضلا عن ان نعلم
وقوع تصرفه بحسب هذه الحال واذا علمناه بالطريقة المتقدمة انه فاعل لما يقع بحسب قصوده واثبتناه قادرا بالقدرة يجوز فيها
وعلمنا ان النوم والسهو وما جرى مجراهما لا ينفي القدرة صح لنا الاستدلال على ان تصرفه في حال نومه واقع بحسب الحال التي
علمنا حاله في حال تيقظه وان النوم لا يضادها ولا يخرجه عنها فصح بذلك الاستدلال بهذه الطريقة في ان ذلك في الاول
واما الارادة فتنبيه فما الذي يدل على انها فعل لنا فانها تقع تابعة لدواعينا الا ترى ان الداعي الذي يدعو الى الاكل يدعوه
الى فعل ارادة الاكل والصارف الذي يصرف عنه او عن غيره من الافعال المقررة من فعل الارادة ويدعوه الى فعل

ذلك انه ويتم او اوضح واذا ثبتت حاجة التصرف الذي يظهر منا الينا وتعلقه بنا فالذي يدل على انه انما احتاج الينا
من ذلك دون غيره لان غير الحدوث ليس له هذا الحكم الذي ذكرناه الا ترى ان العالم لما احتاج في كونه عالما الى علم
احتاج اليه في الصفة التي تتجدد له عند وجوده وهي كونه عالما دون سائر صفاته وكذا الاسود لما احتاج في ابيضاضه الى البياض
احتاج اليه فيما يحصل عند وجوده وهو الابيضاض فكذلك التصرف اذا كان محتاجا الينا فيجب ان يكون وجه حاجته الى الصفة
المتجددة له عند قصودنا وهي الحدوث فان قيل الا اثبتم حاجة التصرف اليه من حيث كان كسبا قلنا يبطل ذلك انه
صفة من صفات الفعل يقتضي كون تلك الصفة معقولة للفعل الا ترى انا لما علقنا الحاجة بالحدوث لم نحل على امر مجهول
بل على ما يعقله كل عاقل وان احتيج في المعرفة بتعلق الحاجة به الى ضرب من الاستدلال وليس يعقل ما يدعيه
خصومنا من معنى الكسب وعلى من اعترض بذلك ان يعقل اولا هذه الصفة ثم ينازع في تعلق الحاجة بها وسنستوفي الكلام
في الكسب ونوضحه فيما ياتي من الكتاب بعون الله ومشيئته على ان الكسب لو كان معقولا كما يدعون وجاز تعلق الحاجة به لم
ينافي ذلك تعلقها بالحدوث لان غاية حال الكسب ان يكون لها مع المتصرف من العلاقة مثل ما ذكرناه من الحدوث
فالاعتراض بالكسب في هذا الموضع على كل حال فان قيل اذا اعتبرتم في حال اضافة التصرف اليكم ما يتجدد له عند قصودكم
فقد يتجدد له غير الحدوث صفات كثيرة نحو كونه جزءا او امرا او حسنا وقبيحا وحالا في المحل وغير ذلك فالا حكمتم بحاجته الى
الفاعل في كل ذلك او فرقتم بين ما ذكرتموه وبين الحدوث قلنا اذا ثبتت حاجته الينا في الحدوث فما يتبع
الحدوث وهو كالفرع عليه لابد من ان يكون محتاجا الينا فيه الا ان الحدوث هو الاصل ولكن تثبت الفعل محتاجا
الى من ظهر منه في كونه جزءا او امرا وحسنا وقبيحا لان كل ذلك مما يتبع الحدوث والحاجة في الحدوث يقتضيه فاما
حلول الفعل في المحل فليس بصفة زائدة وليس ما حل المحل من الافعال صفة زائدة على الحدوث يتعلق الحاجة بها
فان قيل فما الدليل على ان كل محدث يحتاج الى محدث وما تنكرون ان يكون الاجسام وان شاركت افعالكم
في الحدوث فانها تخالفها في الحاجة الى محدث لمخالفتها لها في الجنس قلنا اذا ثبت ان افعالنا انما احتاجت
الى محدث لحدوثها لا لكونها من جنس مخصوص وشاركتها الاجسام في علة الحاجة وجب ان يشاركها في الحاجة لان الاشتراك
في العلة يقتضي المشاركة في الحكم الواجب عنها وبعد فان افعالنا اجناس مختلفة وهي مع اختلاف اجناسها تحتاج الى
المحدث وليس مخالفة الاجسام لاجناس افعالنا باكثر من خلاف بعضها لبعض واذا كان اختلاف اجناسها لا يمنع
من حاجة الجميع الى المحدث وجب مثله في الاجسام فان قيل ما تنكرون ان يكون افعالكم انما احتاجت الى المحدث
وجب مثله في الاجسام فان قيل ما تنكرون ان يكون افعالكم انما احتاجت الى المحدث لانها حدثت مع الجواز

ان لا يحدث لان حدوثها لو وجب لاستغنت عن محدث ولهذا احتاجوا في اثبات الحركة الى الدلالة على ان الجسم تحرك
مع جواز ان لا يتحرك وهذا يوجب عليكم ان تدلوا على ان الاجسام لم يجب حدوثها والا فالحكم غير مستمر ولا منتظم قلنا
قد اجيب عن هذا السؤال بان قيل ليس يحتاج في اثبات محدث لافعالنا الى ما يحتاج اليه من اثبات الحركة لان فيما
سبق العلم بتعلقها بنا التطرق الى انه حدث مع جواز ان لا يحدث فيستدل من بعد بتعلقها بنا على ان حدوثها جايز غير واجب
اذ لو كان واجبا لم يحصل هذا التعلق المخصوص فاذا استدللنا من بعد بتعلقها بنا من حيث كان محدث قضينا على كل محدث
بالحاجة الى محدث قبل التطرق الى جواز حدوثه ووجوده واذا علمنا حاجته الى المحدث علمنا ان حدوثه غير واجب وليس هذا
سبيل الحركة لانا نعلم تعلق كون الجسم متحركا كما نعلم تعلق الفعل لو احدثنا فلا بد من ان يستدل على جواز الصفة
وانها غير واجبة ليعلم استنادها الى فاعله فقد فارق ذلك باب اثبات المحدث وهذا وان كان صحيحا فيمكن ان
يقال فيه ما يذكرون بعد علمكم بتعلق الافعال بكم وحاجتها اليكم واستدلالكم بذلك على ان حدوثها غير واجب
ان يكون انما احتاجت اليكم لحدوثها مع جواز ان لا يحدث لا لمجرد حدوثها وكيف يدفعون ذلك وانتم تقولون
ان العالم منا لم يحتج الى العلم لمجرد كونه عالما بل لانه علم مع جواز ان لا يعلم وكذلك تقولون في القادر والحي وليس
لكم ان تقولوا ان الفعل لا يجوز ان يحتاج الى الفاعل في صفة لا تتجدد عند قصده وتقولون ان الحدوث هو المتجدد
عند القصد دون كونه جايز الحدوث ومما يجوز ان لا يحدث وذلك ان كل هذا يلزمكم في العالم والقادر ومن
جرى مجريهما ويقال لكم يجب ان يحتاج العالم منا الى العلم في الصفة المتجددة عند وجود العلم هو كونه عالما دون كونه ممن
يجوز ان يعلم وان لا يعلم وكل هذا يوجب انه لا يدل على ان الاجسام لا يجب وجودها ونحن ندل على ذلك لتزول الشبهة ثم
فنقول لو وجب وجود الجسم لم تتعدد من ساير الصفات الراجعة الى ذاته ولو رجع وجودها لوجب ان يكون
موجودا فيما لم يزل وذلك يقتضي قدمه وقد ثبت حدوثه وليس لاحد ان يجعل وجوده فان رجع الى ذاته
كالتحيز لان التحيز له شرط معقول وهو الوجود فحصوله موقوف على شرط في الوجود محال ان يشترط بالوجود على ان
من قدر ان يطعن بهذه الشبهة في اثبات الصانع فقد اخطأ لان اثباته يصح مع تجويز وجوب وجود الاجسام
لانها لو وجب وجودها لكان لا بد من كونها في جهة من الجهات وقد دللنا على ان اختصاص الجوهر بالجهة لا يكون الا
موجبا عن الكون فلا بد من اثبات فاعل الكون في الجوهر الذي وجب لتعذر وجوده ولا بد ان يكون من غير قبيل
الاجسام فبان ان ذلك لا يطعن في اثبات الصانع ومن وجه آخر وهو انه قد يمكن اثبات الصانع بالاعراض التي
لا تدخل تحت مقدورنا كالالوان والطعوم وما شاكلها واذا ثبت ذلك امكن ان يجاب عن الشبهة في وجهه

وجوب وجود الاجسام مما بني عليه فنقول لو وجب وجود الاجسام لوجبت ان يكون مماثلة للقديم الذي قد ثبت وجوده
بالخروج عن مقدورنا من الاعراض فيحصل في ذلك طريقة يصح الاعتماد وكل هذا واضح بحمد الله

الكلام في الصفات

فصل في الدلالة على ان محدث الاجسام قادر

الذي يدل على ذلك انا وجدنا في الشاهد
ذاتا يأتي منها الفعل وذاتا اخرى تشاركها في جميع صفاتها المعقولة ككونها موجودة وحية وعالمة ومع ذلك فيتعذر
منها الفعل ولو لم يختص من يأتي منه الفعل بحال او صفة ليست لمن تعذر عليه لم يكن بان يتأتى اولى من التعذر ولا كان من تعذر
عليه بذلك اولى من غيره فثبت الاختصاص بحال ليست حاصلة لمن تعذر عليه الفعل ووجدنا اهل اللغة يسمون من كان على
هذه الحال قادرا فاثبتنا الحال بالدلالة التي ذكرناها ورجعنا في التسمية الى اهل اللغة واذا ثبت ان محدث الاجسام
قد تأتى منه الفعل فيجب ان يكون قادرا الا ان مدلول الدلالة لا يختلف فان قيل ومن هذا الذي وجدتموه في الشاهد
يتعذر عليه الفعل مع مشاركته في الصفات التي ذكرتموها قلنا قد علمنا ان المريض المدنف قد ينتهي به الحال في المرض
الى ان يتعذر عليه تحريك اعضائه وتصريف يده ورجله مع احتمال يده الحركة بدلالة ان غيره لو حركها لتحركت فلا يمكن ان
يقال ان ذلك لخروج اليد عن احتمال الحركة واذا ثبت تعذر الفعل ثم ما اردنا وليس لاحد ان يقول ان المريض انما لم
يتأت منه تحريك يده لنقصان قدرته وانه يحتاج في تحريكها الى زيادة قدر فلهذا لم يتأت منه التحريك دون
خروجه من كونه قادرا وذلك ان تحريك الانسان بعض نفسه لا يحتاج فيه الى زيادة قدر ولا يجري تحريكه لاعضائه
مجرى تحريكه لغيره والذي يبين ذلك انه لا يشق عليه على اختلاف احواله تحريك يده متى لم يكن فيها ما يجري مجرى المانع
على انا لو سلمنا ذلك لتم مع ذلك ايضا ما نريده لان المريض اذا تعذر عليه تحريك يده لنقصان احواله في كونه قادرا فلا بد
من ان يكون صحة الفعل في الاصل يقتضي حالا لها صح الفعل لانه اذا كانت زيادة الفعل يقتضي زيادة القدر فحال
نقصه واصل الفعل يقتضي هذه الحال لا محالة فثبات المريض قادرا لا يتغير في هذا الموضع الا ترى انا وان لم نثبته قادرا
بما حصل بيده فانما نثبته قادرا بما يحصل في قلبه وان لم يتأت منه لكونه قادرا لتعذر في قلبه تحريك اعضائه وقد يستدل بهذه الدلالة
على وجه يطابق الكلام الذي ذكرناه فيقال قد ثبت ان احدنا يتأتى منه حمل الخفيف من الاجسام دون الثقيل فلا بد من ان
يكون تعذر عليه لنقصان عليه فيما صح الفعل عما يحتاج اليه حمل الثقيل واذا كان يحتاج في زيادة الفعل الى زيادة الصفة
احتيج في الاصل الى حصول الصفة وقد يستدل ايضا على وجه آخر فيقال قد نجد احدنا يتعذر عليه في بعض الاوقات
بعض الافعال ويتأتى منه في وقت آخر ذلك الفعل بعينه فنعلم انه في حال ما تأتى ما لم يحصل له في حال التعذر وكل هذه
الادلة تتقارب والجميع واضح فان قيل ما تنكرون ان يكون المفارقة بين من تأتى منه الفعل وبين من تعذر عليه

انما يطيع او قوة لا لحال القادر التي يثبتونها **قلنا** الفعل اذا صح من الجملة دون احادها فلا بد له من مصحح يرجع الى
من تأتى منه الفعل وهي الجملة دون احادها فلا بد له من مصحح يرجع الى من تأتى منه الفعل وهي الجملة دون آحادها فان الطبع
والقوة التي تذكرونها لا تخلو من احد الامرين اما ان يكون معنى حكمه مقصور على محله لا يتعداه الى الجملة ويكون الشأن كم
بالجملة حتى يرجع حكمه الى الجملة ويوجب لها حالا فان كان الاول فهو باطل بما ذكرناه من اعتبار من تأتى
منه الفعل فانه اذا كان الجملة دون اجزائها وجب ان يكون المصحح راجعا اليها وان كان الثاني فهو خلاف
في عبارة والمعنى الذي اردناه قد صح والعبارة لا مضايقة فيها فان قيل أليس كون القديم قادرا يقتضي وجوده
ومثل المقتضي يحال ان يحصل ولا يكون مقتضيا فيجب على هذا ان يكون كون احدنا قادرا يقتضي ايضا وجوده وهذا يوجب
ان يكون ما يرجع الى الجملة وهو كونه قادرا يقتضي ان يرجع الى الآحاد وهو الوجود **قلنا** انما منعنا ان تقتضي الصفة الراجعة
الى الجملة ما يرجع الى الآحاد فيما يقتضي اقتضاء الا انه يؤثر لا اقتضاء والدلالة وكون القادر قادرا انما يقتضي وجوده اقتضاء
الدلالة لا اقتضاء الا انه يؤثر والفعل اذا صح من الجملة فلا بد من مؤثر في صحته يرجع الى الجملة **فان قيل** اذا كان تأتى
الفعل يدل على ان فاعله قادر دون على احقّ صفة بالحال التي ذكرتموها فقولوا ان تعذره يدل على نفي ذلك من ليس لكن
في الا دلالة العكس فليس يجب اذا دل الشيء على حكم من الاحكام ان يدل عكسه على عكس ذلك الحكم على انا نقول ان تعذر
الفعل بشرط ارتفاع الموانع يدل على ان من تعذر عليه ليس بقادر فان قيل وكيف الطريق الى ان تعلموا ذلك
من حاله **قلنا** بان نعلم قوة دواعي احدنا الى الفعل ووفودها وارتفاع الموانع المعقولة فنحكم بالتعذر ثم ينظر بان كان
المتعذر هو جنس الفعل ومجرد وجوده حكمنا بنفي كونه قادرا وان كان المتعذر وقوعه على بعض الوجوه حكمنا بارتفاع ما هو
يتبع على ذلك الوجهين علم او غيره فان كان قادرا **فان قيل** فلا تشرطون في صحة الفعل ووقوعه دلالته على كونه قادرا
ما اشترطتموه في تعذره من ارتفاع الموانع **قلنا** اشتراط ذلك فيما ذكرتموه لا معنى له لان وقوع الفعل ينفي
حصول مانع منه وليس كذلك تعذره لانه قد يتعذر لمانع مع كونه القادر قادرا وما يتعذر لغير مانع فيدل على
انتفاء حال القادر والموضعان مختلفان على ما ترى **فان قيل** كيف تثبتون الممنوع قادرا وما تعذر من
صح الفعل به لكن زمنه لغيره ممن يثبتون كونه قادرا **قلنا** قد علمنا ان الممنوع اذا ارتفع المنع فعل وهو على ما كان
عليه من غير تجدد حال اخرى ومن ليس بقادر لا يقع منه الفعل مع ارتفاع الموانع الا بتجدد حال اخرى فبان الفرق
بين الامرين **فان قيل** ما انكرتم ان يكون الحال انما تثبت لمن تعذر عليه الفعل ويصح الفعل ممن لم يكن عليها
بالعكس مما تقولونه لانكم تزعمون ان صحة الفعل ترجع الى اثبات حال وتعذره يرجع الى نفيها ويزعمون انه لا حال

للعاجز بكونه عاجزا **قلنا** لو كان الامر على ما سألت عنه لكان المعدوم من الجواهر لا يخلو من ان يكون على هذه الحال
او ان لا يكون عليها فان لم يكن عليها وجب ان يصح الفعل منه لان صحته على هذا الفرض يتبع نفي هذه الحال وان كان
عليها ولا بد من رجوعها الى ذاته لاستحالة ان يرجع فيه الى معنى لا يوجب لغيره صفة الا بان يختص به على نهاية الاختصاص
فلا يصح ان يختص المعنى بالجوهر الا بان يحله والجوهر المعدوم لا يصح ان يكون محلا لغيره ولا يجوز ايضا ان ترجع الصفة فيه
الى الفاعل لانها غير متجددة في رجوعها الى ذاته ما يقتضي ان يكون قبيل الجواهر لا يصح منها الفعل وان دخلت في الوجود
وقد علمنا خلاف ذلك على ان التعذر وما يجري مجراه لا يرجع الى الجملة وصحة الفعل يرجع اليها فيجب ان يكون المقتضي لصحة الفعل
يرجع الى من صح منه وهو الجملة وبعد فان النفي لا يختص به ذات دون غيرها وهذا يوجب صحة الفعل الواحد من حيين كثيرين
وذلك محال **فان قيل** خبرونا عن الفعل كيف يدل على ان من صح منه قادر وفي اي الاحوال يقتضي كونه قادرا **قلنا**
الفعل اذا كان مبتدأ فانه يدل على ان فاعله قادر في تلك الحال وعلى ذلك يدل وقوع من القديم تعالى من الافعال
لان ذلك الا انه لا يختص واثما يعلم انه تعالى قادر فيما لم يزل ولا يزال بدليل آخر كما يعلم انه جل وعز يقدر على جميع الاجناس
ومن كل جنس على ما لا يتناهى بادلة اخر وسيجيء الكلام في ذلك مفصلا بعون الله تعالى لانه مبني على استحقاقه تعالى هذه الصفات
لنفسه **فان قيل** فهل يدل حدوث الفعل على اكثر من كون فاعله قادرا **قلنا** الذي يقوله ابو هاشم في ذلك
ان الفعل يدل على كون فاعله قادرا وحيا وموجودا وربما يقتضي في كلامه ما يقتضي خلاف هذا فالصحيح ان مجرد حدوث
الفعل لا يدل على اكثر من كون فاعله قادرا وانما يعلم كونه حيا وموجودا والذي يدل على ما ذكرناه ان الفعل انما يدل
على الصفة التي يكون الفاعل عليها صحة الفعل لانه لا تعلق له الا بهذه الصفة وما يصحح الفعل هو كون القادر قادرا دون
غيره ولو جاز ان يدعى دلالة الفعل على كونه موجودا وحيا مع انه لا تعلق له بهاتين الصفتين لجاز ان يدعى دلالته
على صفات كثيرة وان لم يكن بينه وبينها تعلق وليس لاحد ان يدعي ان صحة الفعل يؤثر فيها كونه موجودا وحيا
لانه لو كان لهاتين الصفتين تأثير في صحة الفعل مجتمعة مع غيرها لوجب ان يصح الفعل ممن حصلت له الصفتان واحديهما اذا
ارتفعت الموانع كما يجب صحة الفعل ممن كان قادرا وقد علمنا خلاف ذلك ويدل على ان مجرد الفعل لا يدل على اكثر من كون
فاعله قادرا ان النظر اذا وقع في دليل واحد من وجه واحد وان كثر لا يولد علوما مختلفة الا ترى ان النظر في
احكام الفعل واتساقه من وجه واحد وان كثر لا يولد علوما مختلفة من حيث كانت الدلالة واحدة ووجهها واحد
العلم على هذا ان يكون النظر الى مجرد الفعل لا يؤدي الى كون فاعله قادرا وحيا وموجودا الا ان العلوم بهذه الصفات
مختلفة وليس لاحد ان يعترض على ما ذكرناه بان الناظر في محكم من الفعل وانه يستدل به على ان فاعله قادر وعالم في الخبر

ترى

والاستدلال على ان فاعله قادر وهو لان الفعل المحكم يدل على الصفتين من وجه واحد بل من جهتين الا
انه دال بمجرد وقوعه على انه قادر ويكون جزء على انه مريد وقد احترزنا عن هذا السوال في كلامنا بقولنا ومن وجه واحد
وقد تعلق ابو هاشم في نصرة قوله الذي حكيناه باشياء منها ان الفعل كما لا يصح الا من قادر كذلك لا يصح الا من حي موجود
فيجب ان يدل على الكل ومنها انه لا يصح ان يعلم احد بالذات قادرة وهو لا يعلم صحة كونها قادرة ولا يجوز ان يعلم
صحة كونها قادرة وهو ان يجهله انها حية لان العلم بان الحي حي هو العلم بانه يصح ان يقدر ويعلم ومنها انه كما لا يجوز ان
يعلم صحة كونها يكون الذات قادرة غير موجودة ولا حية كذلك لا يجوز ان يعلم قادرة من غير ان يعلم حية موجودة ولا
جواب عن اول ما تعلق به ان المعتبر فيما يدل الفعل عليه هو ما يصح الفعل ولولا حصوله لما صح ولا اعتبار بما صح ما صح الفعل
الا ترى انه كان الحي لولا كونه حيا موجودا لما صح كونه قادرا وكذلك لولا وجود القدرة التي لولا حصولها لما كان قادرا
والفعل مع ذلك لا يدل على جميع ما ذكرناه وان كان في حصولها تصحيح لصحة وكذلك دليل حدوث الجسم لا يدل على ان
له محدثا وان كان لولا محدثه لما حدث فثبت بان الذي يصح به غير لازم وان الفعل انما يجب ان يدل على
ما يصح بغير واسطة ولا خطأ له في الدلالة على ما سوى ذلك ويقال له فيما تعلق به ثانيا ان العلم بانه حي ليس متعلقه
انه يصح وانما هو علم بكونه على حال تصحح كونه قادرا عالما كما ان العلم بانه قادر ليس هو علما بصحة الفعل وانما هو علم
بكونه على حال يصح معها المحكم وذلك ان الجاهل انما لم يتأت منه الفعل المحكم لانه ليس بعالم وان كان في كونه غير عالم
يصاحب كونه جاهلا الا ترى انه قد يتعذر عليه مع انتفاء العلم والجهل جميعا فان قيل فباي طريق يعلم في الجزانه
جاهل قلنا بان يضطر الى اعتقاده بانه يعلم بطلانه وهذا اشمل علينا باعتقاد المجبرة والمشبهة لما سبيلها اصرار الحق بابطل
بطلان ذلك الاعتقاد فان قيل الا جوزتم ان يقوم الاعتقاد والظن مقام العلم في صحة وقوع الفعل
محكما اذ كان يتعذر الفعل على بعض المعتقدين دون بعض يدل على مفارقة والا جاز ان يكون هذه المفارقة هي
الاعتقاد والظن قلنا الاعتقاد الذي ليس بعلم والظن لا ينفصلان من السكون الذي معه يقع التصرف في احكام
الفعل والتأتي فاذا كان الفعل هو المقتضي لذلك دون غيره وجب ان يوجب غيره منا بهما ما ذكرناه
ان من جن او سكر بعد ان كان عالما بترتيب المذاهب او ببعض الصنائع لا يجوز ان يقع منه بعد سكره
او جنونه من ترتيب المذاهب والصنعة ما كان يقع قبل ذلك والسكر والجنون لا ينفيان الاعتقاد وانما ينفيان
العلم وايضا فمن ظن حروف الكتابة على التفصيل ولم يعلمها تفاوت حاله في الكتابة وكذلك اذا كان فاما الجملة
الكتابة ويبين ايضا صحة ما ذكرناه ان الممارس الصانع لا يصح منه في اول وهلة وبادي حال ممارسته ما يصح منه بعد ذلك وليس

يتأتى ان يحصل الظن بادل ممارسته وانما العلم هو الذي يتأتى في تلك الحال وايضا فان الفعل المحكم يدل على الاختصاص في علم
بعينه يجب اذا حصل الواحد منا عليها ان يستمر مع كمال عقله حتى اذا زالت اخل ذلك بكمال عقله ولهذا لا يجوز في الصبي
ان يتأتى منه الكتابة برهة من الزمان ثم يتعذر مع توفر قدرة وكونه مع كمال العقل وقد ثبت ان استمرار الاعتقاد
او الظن لا يجب لامر يرجع الى كمال العقل لان الاعتقاد ان كان واقعا على شبهة فان الانتقال عنه يجوز مع كمال العقل
وكذلك ان كان تقليدا او بحثا ولا شبهة ايضا في ان الانتقال عن الظن مع كمال العقل سائغ واذا ثبت هذا وجب
استمرار ما يصح الفعل المحكم وكانت هذه القضية لا تتضح الا في العلم دون الاعتقاد ولصحة استمرار ما صح ما خالي باشياء
كثيرة مع كمال عقله فصح ما ذكرناه واذا ثبتت هذه الجملة التي ذكرناها في دلالة الفعل الذي اوضحناه على كون فاعله عالما
وقع من القديم تعالى من الافعال ما نراه في الاحكام على كل ما يظهر منا كالانسان وما فيه من بدائع الحكمة وغيره وجب ان
يكون عالما لان مدلول الدلالة لا يختلف فان قيل ان كان ما يظهر فيه الحكمة هو التأليف والترتيب دون الجواهر والذوات
فما انكرتم ان يكون فاعل هذه التأليفات غير الله تعالى فلا يدل خلق الانسان وما جرى مجراه على كونه عالما قلنا هذا السؤال ساقط
باعتبار اول حي مخلوق لانه لا يمكن ان يدعى في تأليفه وتركيبه ما ذكر من كونه فعلا لغير الله تعالى لانا فرضنا كونه اول
الاحياء واذا كان تأليف اول حي كتأليف جميع الاحياء في دلالته على علم فاعله ثبت ما اردناه وايضا فان التأليف
يمتنع من غير القديم تعالى الا بالآلات مخصوصة من حيث كان القادر بقدرة لا يصح ان يفعل ذلك الا على جزء او
وهذه الآلات لا تحصل على الوجوه المخصوصة والتركيب حتى يصح استعمالها في ما ذكرناه الا من فعل عالم حكيم لان ظهور الحكمة
فيها لظهورها فيما يستعمل فيها وان كان فاعلها على هذا الوجه احد القادرين منا كان الكلام في هذه الآلات كالكلام
فيما تقدم فيها واتصل ذلك ما لا نهاية له فلا بد من ان يكون الفاعل لها القديم الذي لا يقدر بقدرة وهذا يدل ان القديم تعالى
عالم ويدل على ذلك ايضا انه تعالى عالم ويدل على ذلك ايضا انه لو لم يكن عالما لما صح ان يخلق الله من الاجزاء التي يحتاج
اليها في تنمية الحي ولا ان يقدر المحتاج اليه من الحموة والرطوبة واليبوسة وخلق الاجزاء المحتاج اليه من الحموة والرطوبة
يدل على انه عالم ويدل ايضا خلق الثمار المخصوص وخلق الاشياء المخصوص في اوان مخصوص ويجري ذلك المجرى يؤذن
دائما يؤذن في كل صلوة على التحديد في انه لا بد ان يكون عالما باوقات الصلوة ولولا ذلك لاختلف
اتفاقا انه وجد على طريقة واحدة ويدل عليه خلقه تعالى في الانسان شهوات غيرها واستمرار ذلك على نحو
واحدة غير مختلفة ومثل هذا لا يقع الا من عالم لانه جار مجرى من الم بما على نسق اجناس من النبات كسواد وحمل
جنس آخر ببياض ما استمر ذلك منه على طريقة واحدة في انه لا بد من ان يكون عالما حتى لا تختلف ووقوع الاعمام

به فان قيل ففي اي حال يدل الفعل على ان فاعله عالم قلنا يدل على انه عالم به في حال فعله وقبل حاله
واحدة وان كان مبتدا او ان كان سببا فقبل الحال بسببه وانما قلنا انه يجب ان يكون عالما به قبل
وجوده لانه لو لم يكن كذلك لما صح منه القصد الى ايجاد المحكم والتعمد له دون غيره وانما قلنا انه يجب ان يكون
عالما في الحال لانه لو لم يكن كذلك لم يقع الفعل المحكم في تلك الحال مع صحة وقوعه غير محكم واذا وقع على وجه
مع جواز وقوعه على غيره فلا بد من مخصص لذلك حاصل في الحال فهذا ما يقتضيه دلالة الفعل المحكم واما ما
به ثبت كونه تعالى عالما فيما لم يزل ولا يزال وعالما بسائر المعلومات فانا نبينه بعد

فصل

في الدلالة على ان صانع الاجسام حي الذي يدل على ذلك انا وجدنا في الشاهد ذاتين يصح من
احدهما ان يكون عالما قادرا ويستحيل على الاخرى ذلك فلا بد من ان يكون من صح الصفات عليه مفارقا
لمن استحالت فيه بصفة من الصفات على ما ذكرناه في باب القادر والعالم واذا كان لا بد من صفة وجدنا
اهل اللغة يسمون من كان على هذه الصفة حيا ثبت ما قصدناه من المعنى واللفظ جميعا فان قيل
اشيروا الى ما بين الذاتين اللتين اشرتم ان احدهما يصح ان يكون قادرا عالما والاخرى يستحيل
ذلك عليها قلنا قد علمنا ان الجمادات وما جرى مجراها لا يجوز ان يكون وهي على ما هي عليه قادرة ولا
عالمة ومن كمال العقل العلم بما ذكرناه وبالتفرقة بين من يصح ذلك عليه وبين ما لا يصح والواحد منا
يصح ان يعلم ما ليس هو الان عالما به ويقدر على ما ليس هو الان قادرا عليه فثبتت المفارقة التي ذكرناها
وليس لاحد ان يقول فنحن المفارقة بينكم وبين الجماد هي راجعة الى حصول هاتين الصفتين ليس بقادر
ولا عالم والواحد منكم قادر وعالم وذلك انه لو كان الامر على هذا لكانت المفارقة هي بحصول
الصفتين لا كان بيننا وبين الجماد فرق في صحتهما كما ان القادر والعالم منا لا يفارق من ليس بقادر
منا ولا عالم الا بحصول الصفتين دون صحتهما وقد علمنا في الجماد خلاف ذلك وانه مفارق لنا في
الصحة ولولا انه كذلك لجرى مجرى مفارقة من ليس بعالم منا للعالم على ان احدنا قد يخرج عن كونه
قادرا وعالما ولا يخرج من صحة كونه مدركا وانه كالشيء الواحد وكذلك قد يفقد العلم والقدرة
من بعضه فلا يخرج من صحة الادراك وكل هذا يقتضي انه لم يكن كالشيء الواحد وبان في الجماد بكونه
قادرا او عالما فان قيل اليس بعض الذوات يصح ان يكون حيا دون بعض فان لم يثبتوا بينهما
مفارقة رجعوا الى صفة من الصفات فقولوا بمثل ذلك فمن يصح ان يكون قادرا عالما قلنا ان الذات

التي يصح ان يكون حيا فلا بد فيها من امر مقصود فيما لا يصح عن ذلك الامر هو يصح ما يصح وجود الحيوة معه
من البنية وليس كل مفارقة بينهما يجب ان يكون حالا من الاحوال او صفة من الصفات وليس يمكن ان
يقال مثل ذلك فمن صح ان يكون قادرا عالما لان المصحح لهاتين الصفتين الراجعتين الى الجملة لا بد ان يكون
صفة راجعة اليها لما قد بينا ذكره من ان المصحح لصفة او المقتضي لها لا بد ان يكون راجعا الى الموصوف بتلك
الصفة وان الصفة لا يصح اخرى الا اذا كان الموصوف بهما واحدا الا ترى ان الصفة التي يختص بها زيد
لا يجوز ان يقتضي ولا يصحح صفة لعمرو من حيث لم يكن الموصوف بهما واحدا وحكم المحل مع الجملة حكم زيد مع عمرو
ومثل هذا لا يلزم فيما صحح كونه حيا لان الذات لا يكون جملة قبل الحيوة لان الحياة هي التي
تجعلها في ان يكون جملة والحكم الذي هو صحة كون هذه الاجزاء حية ليس براجع الى جملة فبطلت في
يقتضيان يكون راجعا الى الجملة فلم يجب ان يكون ما يصحح كونها حية يجري مجرى ما يصحح كونها قادرة عالمة
في رجوعها الى الجملة كما ذكرناه فان قيل كيف يصح دعواكم ان ما يختص المحل لا يرجع حكمه الى الجملة وانتم
تقولون ان العلم يوجد في بعض الجملة ويوجب الحال للجملة وكذلك القدرة والحيوة قلنا بين ما ذكرته
وبين ما ذكرناه فرق واضح لان العلم وما جرى مجراه انما وجب فيه ذلك من حيث كان علة في
كون الجملة على الصفة التي يوجبها والعلة لا توجب معلولها لبعض الذوات الا بعد ان تختص بها ضربا به
الاختصاص وذلك لا يكون الا بالحلول وهذا بخلاف الذي انكرناه لانا انما انكرنا ان يصحح ما يرجع الى
المحل ما حكمه مقصور على محله وبينا ان حكم المحل مع الجملة حكم زيد مع عمرو فكما لا يجوز ان لا يصح من زيد الفعل او غيره
من الاحكام الراجعة اليه لامر على عمرو من حيث احتاج في مثل ذلك الى ما يرجع اليه دون عمرو وكذلك
لا يجوز ان يصحح الجملة ما يرجع الى المحل ولا يرجع اليها والعلة في ايجادها ما يوجبه بخلاف ذلك على ما ذكرناه
فان قيل اليس احدنا قادرا بمقتضى كونه موجودا وكونه قادرا من الصفات الراجعة الى الجملة وليس
كذلك كونه موجودا لانه راجع الى الابعاض وهذا بخلاف ما قلتم قلنا قد اجبنا عن هذا السؤال فيما تقدم
وذكرنا ان المقتضي بغيره على سبيل التاثير بخلاف ما يقتضي على سبيل الدلالة وكون القادر قادرا انما
يقتضي كونه موجودا على سبيل الدلالة لا على سبيل التاثير والذي انكرناه ان يقتضي ما يرجع الى المحل ما
يرجع الى الجملة اقتضاء التاثير فبان الفرق بين الامرين على ان في اصحابنا من يجيب عن هذا السؤال بان
يقول كون الواحد منا قادرا لا يقتضي كونه موجودا بما قدمناه من الاصل من رجوعهما الى موصوفين

مختلفين ويقول انما وجب في احدنا ان يكون موجودا من حيث كان قادرا بالقدرة وكانت القدرة لا تختص الا ان
يحل بعضه والمحل لا يكون الا موجودا ويقول ان يكون القديم تعالى قادرا يقتضي كونه موجودا الا ان الموصوف بالصفتين
جميعا واحدا وهذا ايضا واضح فان قيل جميع ما ذكرتموه في ايجاب كون القادر حيا يقتضي ان لا يكون القديم جسما
ومركبا من جوهر ومثبتا ضربا من البنية لانه كان من ليس بجسم ذات ... لا يصح ان يكون قادرا ولا عالما
كذلك ليس مركبا من جوهر مثبتا ضربا من البنية لا يصح ان يكون حيا ولا قادرا ولا عالما فاما ان يثبتوا
القديم تعالى جميع هذه الصفات او يمنعوا من اثبات شي منها قلنا اول ما نقوله انا لم نعول في اثبات
كونه حيا وقادرا وعالما وسائر صفاته على مجرد الوجود فيلزمنا ما ذكرتموه وان ثبت له سائر ما وجدناه في
الشاهد وانما عولنا على طريقة من الاستدلال اذا تؤملت لم يلزم عليها شي مما الزمتناه وذلك ان صحة الفعل
من الفاعل اذا اقتضت كونه على صفة يرجع اليه من حيث كانت الصحة راجعة اليه وكان اهل اللغة يسمون من كان
على هذه الصفة قادرا اى صح منه الفعل وكل القول في صحة الفعل المحكم واتيانها كونه عالما ولما اقتضى صحة كونه
بهاتين الصفتين كونه حيا اثبتناه ايضا ولم نثبت الا ما دل عليه الفعل اما بنفسه او بواسطة والفعل
لا يدل على كون فاعله مبنيا ولا مركبا ولا على شي مما ذكرناه في السؤال لانه لا صفة له تقتضي ذلك ولا تعلق
بينه وبين شي من هذه الامور على ان ما ذكرناه متقدما من ان المقتضي للصفة لا بد من ان يكون راجعا
الى من ترجع اليه الصفة يبطل ذلك لان البنية والتاليف وسائر ما ذكرتموه لا يتعدى حكمه المحل وكيف
يقتضي صحة الفعل او صفة كون الفاعل قادرا وذلك في احكام وليس لاحد ان يقول فاذا كان
لا حظ لكونه مبنيا او مركبا من جواهر الى سائر ما ذكرناه من تصحيح كونه حيا وقادرا فالا جاز ان يكون
حيا وقادرا وان لم يكن مركبا ولا مبنيا وذلك ان احدنا لم يحتج في كونه قادرا وحيا ان
يكون مركبا ومبنيا من جواهر مجتمعة دون الصفتين وانما احتاج الى ذلك لانه ممن لا يقدر
الا بقدرة ولا حيا الا بحيوة والحياة والقدرة لا توجب الصفة الا بعد ان تختصه نهاية
الاختصاص وذلك لا يكون الا بالحلول فالبنية والتركيب تحتاج اليها لتحله هذه المعاني لانه لا يحل
الا ما اختص من المحل بنية على صفة ولو كان احدنا لا يحتاج الى الحياة في كونه حيا ولا الى القدرة
في كونه قادرا لما احتاج الى البنية ولا الى ان يكون من جواهر مركبة فلهذا لما استغنى القديم تعالى عن
المعاني والفعل في كونه حيا وقادرا استغنى عن جميع ذلك وليس لاحد ان يقول اذا اجزتم ان يوجد حاجة احدنا

الى البنية لا يرجع كونه حيا وانما يحتاج الى ذلك لاجل الحياة التي تحله فقولوا ايضا انه لم يحتج في كونه حيا وانما يحتاج
القدرة الى الحياة ممن ليس بذي قدرة لا يحتاج الى ان يكون حيا كما ان من ليس بذي قدرة ولا حياة لا يحتاج
الى ان يكون مؤلفا وذلك انا قد بينا ان صحة كون احدنا قادرا يقتضي كونه على صفة ترجع اليه دون ابعاضه
وانه لولا كونه على هذه الصفة لم يصح كونه قادرا فاستحال في ذوات آخر كونها قادرة وهذا يقتضي ان الصفة تحتاج
الى الصحة دون المعنى الذي توجبها وكررنا ذلك في هذا الباب وفيه اسقاط لهذا السؤال على ان الذي يدل على بطلان
توهمه المعارض لنا بما حكيناه في هذه المسئلة انا وجدنا الانسان من جملة العالم القادر لما في قلبه من العلم والقدرة
فاذا فصلت منه خرجت من جملة العالم القادر لخروجها من جملة الحي وان كانت فيها العلم والقدرة باعيانها في محلها
فعلمنا لخروجها على هذا الوجه حاجة كونها عالما الى كونه حيا ويبطل توهم من يقول ان معنى هو الذي يحتاج الى المعنى من
قبل فما الدليل على انها خرجت من جملة العالم الحي ... فقد علمنا انها مع الانفصال يصح منها الادراك
وهذا يقتضي ... في جملة الحي ويصح وقوع الافعال ابتداء فيها وهذا يقتضي كونها من جملة القادر فاذا انفصلت
عنه لم يصح الادراك بها ولا الافعال فخرجت من جملة الحي القادر لبطلان الاحكام التي يجعلها من جملتها واذا
كان خروجه من جملة الحي يتبعه خروجها من جملة القادر الى لم يثبت ما اوردناه من حاجة هاتين الصفتين الى صفة
الحي فان قيل العضو الواحد اذا اخرج من ان يكون حيا خرج من جملة العالم القادر ولم يجب على هذا ان
يكون الذي ادخله في جملة العالم القادر كونه حيا فالا جاز ايضا ان يخرج من جملة العالم القادر اذا خرج من
كونه جسما فلم يكن كذلك الا انه لما خرج من كونه جسما خرج من جملة الحي يخرج من جملة العالم فلا يتبين انما هو
بخروج من صفة الحي كون الجسمية ولو جاز ان يخرج من كونه جسما ولا يخرج من جملة الحي خروجه من جملة العالم فصار لا يتبين
لما ذكرناه ولان به خوله بالجسمية لا يدخل في جملة القادر وبه خوله في جملة العالم القادر اذا كان في قلبه الحي
علم وقدرة ويجري مجرى خروج المتحرك عن كونه متحركا لعدم الحركة ولعدم ذاته ومع هذا فلا يتبين في كونه متحركا
انما هو لوجود الحركة دون وجود ذاته وان كان عند عدم الامرين لما يخرج من الصفة من حيث كان في
عدم الذات عدم الحركة التي هو الموثر وانما علمنا ان لا تاثير لها دون جميع ما ارتفعت الصفة عند عدم بالطريق
الذي ذكرناه وهو ان بوجود الحركة لابد من كونه متحركا ومع وجود ذاته لا يجب ذلك وصرفا خروجه عند
عدم ذاته عن الصفة الا انه لاجل عدم الحركة دون غيرها على ان قد بينا ان الصفة لا تقتضي الاخرى الا اذا
كان الموصوف بهما واحدا فليس يجوز ان يكون لكونه جسما مدخل في تصحيح كونه عالما ولا قادرا الا ان

بنیاد محقق طباطبایی

به يكون الجسم يرجع الى المحل ولا يتعداه وكون الحي حيا يرجع الى الموصوف بانه عالم قادر فيجوز ان يصح بها من الصفتين
على ما ذكرناه ويدل ايضا على ان القادر العالم لا بد من كونه حيا انه قد ثبت ان احدنا يجد نفسه مدركا والعلم
بذلك من حاله ضرورة ولا بد لذلك من مقتض وليس يجوز ان يكون المقتضي لذلك كونه قادرا لان كون القادر
قادرا يتزايد وينتقص وكونه مدركا لا يتزايد ولا بد من ان يكون الصفة التي يتعلق بها التزايد غير الصفة
التي لا يتزايد فيها ولا تتفاوت والذي ذكرناه من تزايد كون القادر قادرا بين في الذات الواحد
والذوات الكثيرة لان احدنا قد تتزايد احواله في هذه الصفة وتنتقص ولذلك قد تزيد بعض احوال القادرين
فيها على بعض وايضا فلو كان الادراك يصح من الجملة لكونها قادرة لوجب ان يكون القدر منها تكثر بحسب
ما يقع بها الادراك ومختلفة لتغاير المتعلق وكان ايضا يجب ان يصح الفعل بكل عضو يصح به الادراك لان ذلك
واجب اذا كان المرجع في المقتضي الى امر واحد وقد علمنا ان شحمة الاذن يصح بها الادراك لانا نفرق بين ما
ماسها من الحار والبارد ولا يصح ان يبتدي الفعل بها فلو كان ما به يدرك هو الذي به يقدر لكان ابتدا
الفعل على هذا الوجه بها واجب وليس يجوز ان يكون المقتضي لكونه مدركا كونه عالما لانه قد يدرك مع السهو
وفي كثير من الاحوال فقد العلم ولا يجوز ان يرجع كونه مدركا الى كونه مريدا وكارها ومعتقدا ونافرا ومشتهيا
لما ذكرناه في كونه قادرا وكل ذلك مما لا يدخل الشبهة فيه وان حصلت فيما تقدم وقد ثبت انه لا بد لهذه الصفة
من مقتضي غير ما ذكرناه فتلك الصفة زايدة على ما عددناه من الصفات هي التي نسمي من كان عليها حيا
واذا ثبت الصفة وعرفت فالذي يدل على ان القديم تعالى يختص بها كونه عالما قادرا وقد دللنا على ان
كون الحي حيا هو المصحح لكونه عالما قادرا بما ذكرناه من حال الميت وان لجرد جماعة من جملته تخرج من جملة العالم القادر

فان قيل اصح الاستدلال على كون الذات حية بكونه عالما قادرا هلا صح ان يستدلوا على ذلك بكونها
قادرة عالمة فان ابيتم ذلك فما الفرق بين الامرين في صحة الاستدلال وانتم تعلمون ان العاجز الجاهل لا بد
ان يكون حيا كما ان القادر العالم لا بد ان يكون حيا وان ابيتم الى صحة الاستدلال فالحج لم حددتم الحي
بانه من يصح ان يقدر ويعلم دون ان يقولوا من يصح ان يعجز ويجهل قلنا ان اردتم بقولكم ان الذي يدل
على كون الموصوف بصفة من الصفات لا بد من ان يجمع بين الامرين احدهما ان يكون ممن لولاه لم يحصل
الموصوف على تلك الصفة والاخر ان يصح العلم به قبل العلم بتلك الصفة وقد علمنا انه لولا كون احدنا حيا لم يصح ان
يكون قادرا ولا عالما والعلم بكونه على احدى الصفتين يتقدم على العلم بكونه حيا فصح الاستدلال به على ما

ذكرناه وكذلك يصح ان يستدل بكونه مريدا وكارها وجاهلا ومعتقدا ومدركا ومشتهيا ونافرا
على كونه حيا لان كل ذلك قد يعلمها الانسان من نفسه او من غيره ويصح ان يجعله
طريقا الى الاستدلال على كونه حيا من حيث لولا كونه حيا لم يصح جميع ذلك فاما كونه عاجزا فيخالف
ما ذكرناه لانه لا حال للعاجز بكونه عاجزا وانما المستفاد بهذا الوصف انه لا يكون قادرا على وجه مخصوص
فارق بهذا الوجه جميع ما تقدم فاما من اثبت من الشيوخ للعاجز بكونه عاجزا حالا فلم يتوقف على اثباتها ولا
قطع على نفيها كما فعل غيره ولا يمكنه ايضا الاستدلال بهذه الصفة على كونه حيا انما ينظر الى اثبات صفة
الى حي ما عسر خروج القادر عن كونه قادرا وحالة واحدة فلا بد من ان يعلم كونه حيا مع انه ذكرته قادرا
ذلك استغنى عن التطرق اليه بكونه عاجزا وهو انما يحصل بعد العلم بانه حي واما الكلام في الحد فهو كما تقدم
لانه ليس كل ما دل على امر من الامور ساغ ان يجعل حدا له ولا يلزم على هذا ان يحد الحي بكل ما يصح ان يستدل
به على اثبات هذه الصفة له ولا بد فيما يحد به الصفة من ان يكون حاصلا لكل مختص بها لان ما يستغاد عن بعض
المختصين بالصفة بعض الحد ولا بد ايضا من ان يكون ما يحد به حاصلا للمحدود في كل حال فلهذا اقتصرنا في
حد الحي على انه من يصح ان يقدر ويعلم او ممن لا يستحيل فيه اثبات الصفتان لان ذلك حكم حاصل لكل حي قديم
او محدث مما لا يتغير ولا يختلف على سبيل ثبوت كونه حيا ولا يجوز ان يحد بانه من يصح ان يجهل او يشتهي او
يتفكر او ينطق او يعتقد لان كل ذلك مما قد علمنا بالدليل استحالته على بعض الاحياء وهو القديم تعالى فاما كونه
مدركا ومريدا وكارها ولا يجوز ايضا ان يجعله حدا لامر قد ثبت كونه تعالى فيما لم يزل حيا وان لم يكن على هذه
الصفات اللهم الا ان يقال حد ما يصح هذه الصفات عليه كما فعلتم في قادر وعالم **فالجواب**
عن ذلك ما ذكره بعض الشيوخ من ان فيمن يثبته حيا من ينفي عنه صحة كونه مريدا وكارها ومدركا وهم
البغداديون فنقول في الحد على الصفات التي لا يثبته حيا الا من اثبته عليها وبين تمكن ان يحد الحي بانه يصح
ان يريد ويكره ويدرك لانه لا يكون حيا الا ويصح ذلك فيه بصحة كونه قادرا وعالما ولا يحصل خلاف من خالف
من البغداديين مؤثرا في هذا الحد لان الحدود بالغة لا تثبت من المعاني بالادلة والخلاف فيها بالشبهة
لا يؤثر غير ان التعويل على كونه قادرا وعالما كما انه اوضح ان كان المجموع في المعنى واحدا فان قيل كيف كان
حد الحي فانه الذي يصح ان يقدر وان يعلم مستقيما والقديم تعالى حي ولا يجوز ان يقال انه يصح ان يقدر وان يعلم
مستقيما والقديم تعالى حيا ولا يجوز ان يقال انه يصح ان يقدر ويعلم قلنا المعاني اذا فهمت لم يمكن التعلق بالعبارات

معنى ومعنى قولنا يصح وهو انه ليس يستحيل وانه لا يتعذر ومعلوم ان القديم تعالى يثبتون كونه قادرا وعالما لما صحت
الصفة التي اوردناها وانتفى التعذر والاستحالة ولهذا اختار بعضنا بالا ان قولنا يصح ولا يتعذر له ان يكون قادرا
عالما

فصل في الدلالة على ان الله تعالى مدرك سميع بصير

سميعا بصيرا اعلم ان هذا الكتاب لا يتم العلم به الا بعد امور منها الدلالة على اثبات كونه
الزايدة مما مدركا وان لم يكنه مدركا حالا مخالفة للحال التي يجب له بكونه قادرا عالما وساير احوال الحي ومتى بها
ان المقتضي لهذه الحال كونه حيا دون ساير الاحوال وانه لا مدخل له في اقتضاء ذلك الحواس وصفتها ومنها
اثباته تعالى على هذه الحال وبيان المراد بقولنا انه سميع بصير والدلالة على حصوله تعالى بهذه الصفة والكلام في حمل
السميع والبصير بكونه على هاتين الصفتين حال زايدة على كونه حيا لا آفة به او لا حال له يزيد على ذلك فاما الذي
يدل على اثبات هذه الصفة فما وضح من يدل عليه لاحدنا يجد نفسه مدركا كما يجد نفسه معتقدا ومريدا وكارها ومنكرا
ولا شي اظهر مما يجده الانسان من نفسه فاثبات هذه الحال لا شبهة فيه وانما الشبهة في تميزها من احوال الانسان
لان في الناس من يعتقد ان المرجع بهذه الصفة الى كونه عالما ونحن نبطل ذلك ونبطل ايضا ان يكون المرجع بها
الى كونه حيا وقادرا ومريدا وكارها ومشتهيا ونافرا وان كان الشبهة تقل فيما عدا كونه عالما وحيا من الصفات
والذي يدل على انفصال هذه الصفة من كونه عالما وزيادتها عليها انه لا شي امنع في العلم لتغاير الصفتين من ثبوت
كل واحد منهما مع عدم الاخرى الا ترى انه لما جاز ان يكون قادرا وان لم يكن عالما وان لم يكن قادرا حكمنا
بتغاير الصفتين وقد علمنا ان احدنا يكون عالما وان لم يكن مدركا بدلالة انه لا يعلم الصوت بعد تقضيه ويستمر
كونه عالما به وان لم يكن مدركا له ويعلم المعدوم والقديم وساير الذوات التي لا يجوز عليها الادراك
وان لم يكن مدركا لها وهذا الوجه مما لا شبهة فيه واما اثبات الادراك مع فقد العلم بطريقة ان النايم يدرك
في حال نومه الاصوات وغيرها وان لم يكن الا ترى انه قد ينتبه بالصوت الشديد فلا يخلو من ان يكون ادركه
في حال نومه او بعد انتباهه فلو ادركه بعد الانتباه لم يكن هو السبب فثبت انه ادركه نايما ولهذا ربما ينقص نومه
واضطرب وتحرك انزعاجا من البراغيث وغير ذلك مما يولمه ولو كان لا يدرك ما ثبت ما ذكرناه فيه ولهذا ايضا
اذا حدث لو حدث بحضرة النايم نعتقد ان الحدث الذي يسمعه شي يراه في منامه ولولا انه مدرك لما وجب
ذلك فيه فليس يجوز ان يقال انه مدرك ويعلم لان النوم [illegible] من ثبوت العلم بالمدركات الا ترى ان النايم
لو علم ان ما يدركه يحصل له في الصوت الذي يسمعه انه شي يراه في منامه ولو وجب ان يكون النايم يعلم في حال نومه

جميع ما كان يبطل ان وقد علمنا خلاف ذلك والذي يدل ايضا على ما ذكرناه ان احدنا قد يعلم الالم في جسم غيره بالالم
برسمه كان في جسمه من حيث ادركه فلو كان الادراك لا يزيد على العلم لوجب ان يستوي حال من ذكرناه في الحال
او بعده من حيث استوا في العلم وليس لاحد ان يقول ان الذي يحل جسم الالم عليلا مع نفور نفسه عنه فيجد الالم
به وذلك ان النفور حاصل في الحالين جميعا الا ترى ان احدنا ينفر نفوره عن الالم لانه لم لا يعلمه في جسم غيره
من الالم والاشتراك في النفور كالاشتراك في العلم وحالتها مختلفة فلولا حصول حالة بالادراك لم يجب ذلك
وليس لاحد ان يقول ان اختلاف الحال وبين المدرك الالم في جسمه والعالم به وبين من يعلم ذلك في جسم
غيره انما هو لاختلاف طريق العلم لا لحال زايدة على العلم كما ان احدنا يفرق بين كونه عالما بالشي ضرورة وبين كونه
عالما بالاستدلال وذلك ان اختلاف طرق العلم وجهات حصوله لا يوثر فيما يجده العالم من نفسه ولا يقتضي
اختلاف حاله ولو لم يكن لمن ادرك الالم في جسمه وعلمه حالة زايدة على حاله اذا علمه حالا في غيره لما وجد هذا
الفرق الذي اشرنا اليه لان الحي انما يجد نفسه على ما يختص به من الصفات ولتغير احواله دون ما ليس له بهذا الحكم
واختلاف طريق العلم اذا كان لا يتعلق بالحي ولا يوجب له صفة فكيف يستدل الفرق الذي من يشير اليه المتهم الا
ان يدعي ان الحي بهذا الاختلاف قد حصلت له صفة ترجع اليه زايدة فيكون وفاقا في المعنى وخلافا في العبارة
على انه يمكن ان يقال في كل صفتين مختلفتين من صفات الحي يجد نفسه عليهما شواهد فيقال ان كونه مريدا يرجع
في المعنى الى كونه معتقدا وانما يجد الفرق لاختلاف الجهات او غير ذلك مما يقتضي اختلاف الصفتين في نفوسهما
ولا مخلص من ذلك الا بما اعتبرناه فاما الفرق بين العلم الضروري والمكتسب وله وجه معقول لا يقتضي اختلاف
الصفة وانما فرق بينهما من حيث كان احدهما وهو الضروري لا يمكن العالم به اخراج نفسه عنه وتمكنه ذلك في الاخر
على بعض الوجوه فمن هنا حصل الفرق لا من حيث اختلفت الصفة وهذا لا يمكن ان يقال في العلم بالالم الذي
ذكرناه بل لا وجه للفرق هناك الا اختلاف الصفة ويدل ايضا على ذلك ان كون المدرك مدركا يتعلق ببعض
ما يصح ان يعلم دون بعض فتجب مخالفة كونه مدركا لكونه عالما كما وجب ذلك في كونه مريدا وعالما وايضا فان المدرك
يحل بتعلق الادراك به ولا يحيل ذلك في كونه متعلق العلم ويمنع من ادراك المدرك موانع كثيرة لا تمنع من العلم
به وفقد الحاسة يوثر في الادراك ولا يوثر في العلم وايضا فبعض الاجناس يختص بصحة ان يدرك ببعض وما به
يختص بذلك انما يصح ان يدرك على اخص اوصافه دون ساير صفاته وان كان الكل يصح ان يتعلق العلم
فهذا كله بين في الادراك غير العلم فاما الذي يدل على كونه مدركا صفة زايدة على كونه حيا انا قد علمنا ان كونه

مدركا تتعلق بغيره فلا بد من أن يكون ما يجب له لنفسه غير ما لأجله يجب فيه ذلك ولأن كونه مدركا تتعلق بغيره وكونه حيا
لا يتعلق بغيره فلا بد من أن يكون ما يجب له لنفسه غير ما يجب فيه ذلك ولأن كونه مدركا يتجدد وكونه حيا لا يتجدد
وكونه حيا مستمر غير متجدد ولا يدل على هذا اختلافهما وليس لأحد أن يدعي أن كونه مدركا لا يتجدد مع استمرار كونه حيا
بل يستمر استمراره بهذه الصفة لأنه لو كانت هذه الصفة مستمرة لهي ما يجده لنفسه فيها لوجب أن يجد نفسه في سائر
الأحوال على الحد الذي يجدها عند إدراكه المدركات من الأصوات والأشخاص وغيرها وقد علم بخلاف ذلك وأيضا
فإنه يكون حيا بصيرا كالشيء الواحد وهذه الصفة هي التي تحصل للجملة جملة وكونه مدركا لا خطأ في ذلك وأيضا فإنه يحتاج
في كونه مدركا المدركات مختلفة كالسمع والبصر وغيرها ولا يحتاج في كونه حيا إلى شيء من ذلك فأما الذي يدل على أن صفة
المدرك هي كونه بصفة الحي دون أنه يقدر على ما لا يدرك كالاعتقادات والإرادات والأكوان وغيرها ويدرك
ما لا يقدر عليه كالألوان والطعوم والجواهر وأيضا فإن القدرة لا تتعلق إلا بالمعدوم وإذا وجد بطل تعلقها به
والإدراك لا يتعلق إلا بالموجود وإذا عدم لم يتعلق به وأيضا فإن صفة الحي تربع فيها الفوت والزايد
والإدراك لا يتزايد فيه وأيضا فإن القدرة تخرج بها الشيء من العدم إلى الوجود والإدراك يتعلق بالشيء على ما هو به
ولا يجعله على شيء من صفاته فأما إثبات الإدراك صفة زائدة على كون المريد مريدا فهو أنه يريد ما لا يدرك و
ما لا يريده وكذلك القول في الإرادة والشهوة والنفرة فوضح بهذه الجملة أن كون المدرك مدركا صفة زائدة على
جميع صفاته المعقولة فأما الذي يدل على أن المقتضي لهذه الصفة كونه حيا أنه قد ثبت أن أحدنا إذا كان حيا ووجد
المدرك وارتفعت الموانع والآفات وصحت حواسه فلا بد من كونه مدركا فلا يخلو من أن المقتضي لكونه مدركا هو
وجود المدرك أو وجود معنى هو الإدراك أو ارتفاع الآفات والموانع أو صحة الحواس أو كونه حيا بشرط ما ذكرناه
ولا يجوز أن يكون وجوده مدرك يقتضي لهذه الصفة لأنه كان يؤدي إلى استحالة كونه مدركا كالذاتين متضادين
في حالة واحدة كالسواد والبياض وما أشبههما من حيث كان يجب على هذا القول أن يكون على صفتين متضادتين
لأنه كان يجب أيضا أن يكون مدركا وإن لم يكن حيا لا يجوز أن يكون كذلك لوجود معنى هو الإدراك لأن
الدليل قد دل على أن المدرك لا يدرك بإدراك ولأنه كان يجب أن يصح كونه مدركا بالمحجوب والبعيد والدقيق لأن
عنده يجب كذلك المعنى ولا يجوز أن يكون المقتضي لذلك ارتفاع الآفات والموانع لأنه يرجع ذلك إلى النفي والنفي
لا اختصاص له بهذه الذات دون غيرها والصفة المختصة ببعض الذوات لا بد من إثبات مختص بها يختص بتلك الذات
فأما صحة الحواس فهما إلى معان تختص المحل كالتأليف وما يجري مجراه مما لا يتعدى حكمه محله وقد بينا أنها ترجع إلى الجملة

من الصفات لا يجوز أن يقتضيه إلى ما يرجع إليها دون ما يرجع إلى المحل الذي هو في حكم الغير لها وإذا أبطل ذلك
ثبت أن المقتضي لهذه الصفة كونه حيا بالشروط التي ذكرناها ويدل على ذلك أنا وجدنا كل ما يدخل الحي يصح الإدراك
به وما يخرج من جملته لا يصح الإدراك به ولا وجه لاستحقاقه الإدراك به وإن خرج من جملة الحي كما لا وجه لصحة ذلك
إلا دخوله في جملته لا يصح الإدراك به ولا وجه لاستحقاقه الإدراك به وإلا خروجه من جملة الحي كما لا وجه لصحة ذلك إلا
دخوله في جملته فإن قيل لم قلتم إن العضو يصح الإدراك به لما ادعيتم قلنا لأنا قد علمنا أن الحي متى أدرك بكل عضو
فيه حياة متصل فلا يخلو من أن يكون إنما صح إدراكه به من حيث كان متصلا أو لأن فيه حياة يرجع إليها ترجع
إلى معنى ما قلناه أن المذكور دخلت في جملة الحي من غير أن يكون فيها حياة يصح إدراكه بها وكذلك الأجزاء لو كانت
يصير في حكم الجملة الواحدة بحياة واحدة توجد في بعضها لكان يدرك بسائرها وإن لم يكن في كل جزء حياة
فإن قيل إذا كان كونه حيا هو المقتضي لكونه مدركا فلم افتقر أحدنا إلى صحة الحواس في الإدراك ولم إذا
فسدت حواسه اختلف ذلك بإدراكه والأول على أن لصحة الحواس تأثيرا في اقتضاء هذه الصفة قلنا ليس كل ما
لا يحصل الصفة إلا معه فيما يثبت يجب أن يكون المقتضي بها ألا ترى أنه لو كان كون أحدنا محدثا وجوهرا متولى
لما صح كونه مدركا وفي فقده ما ذكرناه أو بعضه اختلال بإدراكه وإن لم يجب ثبوت لما عددناه تأثيرا في اقتضاء هذه الصفة
وكذلك القادر منا يحتاج عند الآلة في أفعاله ما يكثر من أفعاله فإن لم يكن لوجود الآلات والصفات تأثير
في صحة الفعل بل المصحح لذلك كونه قادرا فأما وجه حاجة أحدنا إلى صحة الحواس في الإدراك هو من حيث كان لا
يحيى بجملة بأجمعه وبحيوة تأثير في وقوع الإدراك بحل ويستعمل محلها في الإدراك ويبصر كأنه آلة فيه وليس يمتنع
في الآلات أن تختلف صفاتها ويحتاج فيها إلى أن يكون على بعض الوجوه ويجري أحدنا في الحاجة في الإدراك إلى الآلة
من حيث كان حيا بحيوة مجراه في حاجته في بعض الأحوال كالكتابة وغيرها إلى آلات مخصوصة من حيث كان قادرا
بقدرة فإن كان المقتضي لكونه مدركا هو كونه حيا المقتضي لصحة الفعل كونه قادرا وإن يرجع الافتقار إلى
الحواس والآلات إلى معنى يخصه كما أن القديم تعالى يستغني في جميع الأفعال عن الآلات من حيث كونه
قادرا لنفسه فكذلك يجب أن يستغني في إدراك جميع المدركات عن الحواس من حيث كان حيا لنفسه فأما
الذي يدل على وجوب كونه تعالى مدركا عند وجود المدركات فهو أنا قد بينا أن كون الحي حيا هو
المقتضي لهذه الصفة وما يقتضي من الصفات غير لا يقع فيه اختصاص بل حيث وجد ولا يكون إلا مقتضيا
وجوده في بعض المواضع غير مقتض حري من أن يكون مقتضيا في حال من الأحوال كما أن وجود الدلالة

مع ارتفاع المدرك او خروجه من ان يكون دلالة واذا كان المقتضي حاصلا والشرط الذي لا بد منه وهو وجود المدرك
ثابتا فلا بد من كونه مدركا لان ما عدا هذه الشروط لا تاثير فيه فان قيل اذا جاز ان يختلف الشروط في المدركين
فلم لا يجوز ان يختلف لانها غير موثرة والمقتضي لا يجوز اختلافه لتاثيره قيل فلم يجوز ان يكون تعالى مدركا للمعدوم
وان يكون وجود المدرك شرطا منها لا فيه كما ادعيتم ذلك في الشروط التي بينه قيل من اقتضت الصفة اخرى
فلا يصح دخول الاختصاص في دخول ذلك منها فنقض لا قصد منها وقدم ذكره ويجري في ذلك مجرى العلة لانه بل هي اكد
حالا لان العلة لما كانت غير موثرة فلا يجوز ان تنقض حال الصفة المقتضية الموثرة عن حال العلة التي لا توثر وليس كذلك
الشروط لانها ربما اختلفت وربما لم تختلف فحكمها موقوف على الدلالة فان كان ما دل على اثبات الشروط في بعض المواضع
يقتضي ذلك في كل موضع اثبتناه وكذلك وان كان تخصيصه الا ترى ان كون الحي قادرا لما كان هو
المقتضي لصحة الفعل وجب ان يقتضي ذلك في كل موضع ولما كان الشرط في كون القدرة يستدرك راجعه ومكان
ذلك شرطا يرجع اليه لا الى من تعلق به وجب ان يثبته في كل قادر ولما كان الشرط في صحة بعض الالات وكان
هذا الشرط مخصصا من حيث افتقر ما اليه لا ما يرجع الى القدرة ولم يكن راجعا الى المقدور نفسه كالشرط الاول خصصناه
فيمن كان قادرا على هذا الوجه ونفيناه عمن ليس بقادر بنفسه فكذلك القول في وجود المدرك وصحة الحواس ان وجود المدرك
لما كان امرا راجعا الى المدرك لولاه لا يستحيل تعلق الادراك به وجب ان يكون شرطا في كل مدرك ويجري مجرى عدم المعتذر
ولما كان صحة الحواس شرطا فيمن كان حيا على بعض الوجوه ولم يجب اثباته شرطا في القديم تعالى لعقده الى حاجته اليه وجرى
مجرى اشتراط الالات في الافعال وهذا واضح في الفرق بين الامرين فاما الدليل على انه تعالى سميع بصير
لكونه كذلك زائدة على كونه حيا لا امر آخر فهو انه لو كان له حال زائدة على ما ذكرناه لجاز ان يكون حيا لا آخر
به لانه لا تعلق بين هاتين الصفتين من وجه يقتضي وجوب حصول احداهما مع الاخرى فلما استحال ذلك علمنا انه لا حال
لسميع والبصير تزيد على ما ذكرناه ولا يلزم على هذا انا نقول في وجود الجوهر وتحيزه فان احدهما لا ينفك من الاخرى
مع انهما صفتان مختلفتان وذلك ان التحيز مشروط بالوجود وما يقتضي التحيز من كونه جوهرا حاصل في كل حال فلذلك
لم ينفك كل واحد من الصفتين من الاخرى وليس هذا في كونه حيا وسميعا وبصيرا على ان الوجود قد يحصل في غير
جوهر الا يكون متحيزا فعلم بذلك ابطال الصفتين وليس يمكن وجود حي لا آفة به من غير ان يكون سميعا بصيرا ويلقا
فانه لو كانت له حال زائدة لجاز ان يعلمه سميعا بصيرا من لا يعلمه حيا لا آفة به او يعلمه حيا لا آفة به من لا يعلمه سميعا بصيرا
فلما فسد ذلك صح ما ذكرناه فان قيل اليس احدنا قد يكون وان لم يكن سميعا لكنه من حيث ان المقتضي لكونه على

ما بين الصفتين هو كونه حيا فقد ذكرنا فيما اعتبرناه انتفاء الآفة احترازا ذكرنا لان اهل اللغة انما وضعوا هذه العبارة
لمن صح وهو على ما هو عليه ان يدرك المسموعات والمبصرات اذا وجدت فلا يجدون الضرير بانه بصير والاصم بانه
بصير والاصم بانه سميع والاصم بانهما وان كانا حيين فلا يصح ان يدركا المسموعات والمبصرات اذا وجدت
وهما على ما كانا عليه فاما القديم تعالى فانه يوصف في كل حال بانه سميع بصير من حيث كان في كل حال حيا وليس
هو تعالى ممن يدرك بالة وحاسة فيعتبر فيه صحتها وانتفاء الآفة عنها فيكفي في استحقاق الوصف بانه سميع بصير كونه
حيا ولهذا نقول انه تعالى فيما لم يزل سميع بصير ولا نقول انه فيما لم يزل سامع او مبصر لان الوصف بانه سامع
مبصر يقتضي وجود المسموع والمبصر لانه يفيد الادراك ولا الادراك لا يتناول الا الموجود وليس كذلك قولنا سميع بصير
فان قيل فاذا وصفتموه تعالى بانه سامع ومبصر من حيث كان مدركا للاصوات والمرئيات فانه وصفتموه
تعالى بانه شام من حيث ادراك الروائح وذائق من حيث ادراك الطعوم قلنا الفرق بين الامرين واضح
لان الشم والذوق ليسا باسمين للادراك وانما اسمان هي المقرب بجسم المشموم الى حاسة الشم والذائق وهو المقرب
بجسم المذوق الى حاسة ذوقه على جهة المماسة والذي يدل على ما ذكرناه انهم يقولون شممت كذا فلم اجد له ريحا
وذقته فلم اجد له طعما فلو كان الشم والذوق هما الادراك بعينه لكان هذا الكلام متناقضا من حيث تضمن النفي
والاثبات الا ترى انهم لا يقولون سمعت كذا فلم ادركه ولا ابصرته فلم ادركه لما كان السامع والمبصر هو المدرك
ونظير ما ذكرناه نظرت الى كذا فلم اره في ان النظر غير الرؤية فكيف يكون الشم والذوق اسمين للادراك
وانما يوصف بهما الاجسام التي لا يصح ادراكها بحاسة الشم والذوق الا ادراك المختص بها الا ترى انهم لا يمتنعون
في ان يقولوا ذقت العسل وشممت الريحان فيجرون الوصف على نفس الاجسام فدل على ذلك على ان المعنى ما
ذكرناه فان قيل فهل لا وصفتموه تعالى انه آلم وملتذ من حيث ادراك اللذة والالام وان وصفتموه ايضا
بانه يحس قلنا فليس هذا المدرك للالم فقط بل هو المدرك له مع نفوره وكذلك الملتذ هو المدرك للذة
مع شهوته لها الا ترى ان التقطيع الذي يحصل في جسم الحي قد يدركه تارة وهو ناقم فيكون الما ويدركه اخرى
وهو مشتهيه له كالجرب الذي يلتذ بالحك فيكون ملتذا به واذا كان القديم تعالى لا يجوز عليه الشهوة والنفار
لم يجز ان يكون آلما ولا ملتذا وان كان مدركا لسائر المدركات فاما المحس فهو المدرك بالة وحاسة والقديم تعالى
مدرك بغير حاسة وقد كان ابو علي يجيب عن هذا بان يقول الاحساس هو اول العلم الذي يحصل في بالمدركات
واذا كان كونه تعالى عالما ليس بمتجدد لم يوصف بانه يحس وكل ذلك بين فان قيل فما انكرتم ان يكون

القديم تعالى فما لم يدل على صفة المدرك وان كان تعلق هذه الصفة يتجدد عند وجود المدركات كما تقولونه في تعلق القادر
فان القديم تعالى لا يخرج لعدم مقدوره من صفة القادر وان زال التعلق فما الذي يفسد ما ذكرتموه ان احدا ما يسمع
كونه حيا لا آفة به يتجدد كونه مدركا اذا وجد المدرك والذي يدل على تجدده له ان هذه الصفة مما يجده الحي من نفسه فلو كانت
حاصلة بغير وجود المدرك وغير متجددة لوجب ان يجدها من نفسه كما يجدها عند حصول المدرك وقد علمنا من انفسنا خلاف
ذلك واذا ثبت ان هذه الصفة تتجدد عند وجود المدرك ثبت انها في القديم كذلك لان الشرط الذي اقتضاه
من وجود المدرك واجب من اجل الصفة التي يدرك الذات عليها لا بد ان يكون مشروطا بالوجود فوجب اعتبار
هذا الشرط في كل مدرك **فصل في الدلالة على ان الله تعالى موجود** قد ثبت انه تعالى قادر
والقادر يتعلق بالمقدور ولا يصح وجوده من جهة دون غيره والعدم يخيل التعلق بما يتعلق بغيره اذ كان انما يتعلق به
نفسه والدليل على ذلك ان الارادة اذا عدمت خرجت من تعلقها بما كانت تتعلق به وهي موجودة والمؤثر
في خروجها هو العدم وهذه الجملة لا تتم الا بان يدل على اشياء اولها ان الارادة لها تعلق بالمراد وثانيها
انها عند العدم تخرج من التعلق وثالثها ان المؤثر في خروجها عدمها دون غيره ورابعها ان حكم كل شيء تعلق
بغيره ثبت حكمه في ان العدم يخيل تعلقه والدليل على ان الارادة متعلقة انا وجدنا المرادات على سبيل
التفصيل تحصر فلا يصح ان يريد المراد بان لا يشاهي متصلا فلولا تعلق الارادة وانها لا مثل لكثر من مراد
واحد على سبيل التفصيل لم يجب ذلك فلم يبق لاحد ان يقول انما انحصرت المرادات المفصلة لانحصار كون المريد
مريدا وهو المتعلق في الحقيقة دون الارادة وذلك ان انحصار الصفة لا يقتضي تعلقها الا ترى ان كونه تعالى
عالما صفة واحدة وهو مع ذلك يتعلق بما لا يتناهى وايضا فان الصفة الواجبة عن العلة تابعة لها فاذا كانت
الصفة التي تجب عنها متعلقة وجب فيها ان يكون متعلقة بيبين ما ذكرناه ان العلم بانه تعالى لا ثاني له لما لم يكن
متعلقا في الحقيقة لم يكن الصفة الواجبة عن هذا العلم متعلقة وايضا فان معنى قولنا في الشيء انه متعلق بغيره انه
يصح من اجل ظهور حكم في ذلك الغير او ما يتصل به وهذه الجملة قائمة في الارادة لان بها يقع الفعل على وجه دون وجه
دون مؤثر في احكامه وليس لاحد ان يقول ان الذي يؤثر هو كون المريد مريدا لانه وان كان كذلك فهي المؤثرة
في كون المريد مريدا لانه وان كان كذلك فهي المؤثرة في كون المريد مريدا فقد عاد الى تأثيرها وان كان
بواسطة وايضا فان الحيوة لما لم تكن متعلقة بالغير لم توجب صفة متعلقة ففي ايجاب الارادة صفة متعلقة دلالة على
انها في نفسها متعلقة فاما الذي يدل على ان الارادة تخرج من التعلق عند العدم وهو الباقي القسم فهو ان احدا

قد يريد الاكل مثلا او غيره من الافعال فاذا انقضى فلا بد من الارادة في الثاني لانها لو كانت باقية على ما كانت
عليه لوجب ان يكون متعلقة بما يقتضي من الاكل ولا يجوز تعلق الارادة بالمنقضي لانها لو جاز ذلك فيها لجاز ان
يبتدئ ارادة تتعلق على هذا الوجه ايضا فانها لو كانت متعلقة لكان المريد لما كان مريدا له قبل ذلك وقد
علمنا انه لا يجد نفسه مريدا لما يقتضي ولا يجوز ان يكون باقية وهي غير متعلقة بذلك المراد ولا بغيره ولا يجوز
ايضا ان يتعلق ببعض هذا المراد بعد ان كانت متعلقة به لان على الوجهين جميعا يقتضي ذلك قلب جنسها لان تعلقها ما يتعلق
به يرجع الى صفة نفسها بجزء جماعة على ذلك الوجوب مع الوجود ولا يجوز الا بان تخرج عن صفة نفسها التي تقتضي ذلك التعلق
بشرط الوجود فوضح بهذه الجملة انها تعدم فلا تخلو اذا عدمت يكون متعلقة بالمراد كما كانت او متعلقة بغيره او تكون
قد خرجت عند العدم من التعلق وقد افسدنا تعلقها بالمراد وقد يبقى الوجهين وافسدنا ايضا تعلقها بغيره فلم
يبق الا الخروج من التعلق وهو الذي قصدناه على ان القول بانها وهي معدومة متعلقة بالمراد بغيرها ظاهر البطلان
لانها وهي معدومة لا تختص بالمريد وانما تختصه بان يحلها في بعضه وذلك لا يتأتى فيها وهي معدومة فاذا لم تختص المريد
ويؤثر في كونه مريدا فكيف يتعلق المراد وتعلقها به لا يعقل الا بتوسط كون المريد مريدا على ان الارادة لو تعلقت
في العدم بمرادها وقد ثبت ان لها ضدا وهي الكراهة لوجب ان تنافيها لاشتراكهما في اخص صفة الصفة التي
يرجع الشيء فيها في حال العدم وهذا الوجب استحالة اجتماع الارادة والكراهة للشيء الواحد على وجه واحد في العدم
وقد علمنا خلاف ذلك على ان معنى قولنا في الشيء الواحد انه يتعلق بغيره هو انه يصح لاجله ظهور حكم في ذلك الغير او
فيما يتعلق به وقد علمنا ان هذا المعنى لا يتأتى في الارادة المعدومة فكيف يقال انها تتعلق على الارادة لو تعلقت
في حال العدم لوجب ان يكون تعالى مريدا للشيء الواحد في الوقت الواحد على وجه واحد لان الدليل قد
دل على ان الله تعالى مريدا بارادة يوجد في غير محل وكان يجب ايضا في الواحد منا مثل ذلك يعني ان يكون
مريدا وكارها للشيء الواحد على وجه واحد في وقت واحد وكل ذلك فاسد **فاما الكلام على الفصل**
الثالث وهو ان المؤثر في خروج الارادة عن التعلق هو عدمها دون غيره والذي يدل عليه
انه قد ثبت خروجها عند العدم عن التعلق وثبوتها مع الوجود فلا يخلو من اربعة اقسام اما ان
يكون المؤثر في خروجها هو عدمها او تقضي مرادها او خروجها عن ايجاب الصفة لمريدها او خروجها عن الصفة
الذي تقتضي التعلق ولا يجوز ان يكون تقضي المراد هو المؤثر في خروجها لانها قد تعدم وتخرج عن التعلق بخروج المريد
من ان يكون مريدا لها وان كان المراد لا يتقضى لان ما حال تعلق الشيء بغيره يجعل كونه على الصفة التي معها تتعلق

اذا كان لا يتعلق به سواه الا ترى انا قد علمنا تعلق المراد لما كان التعلق بالارادة بما علمناه متعينا حال
وجوده الارادة له وكون الميت ميتا لما كان يتعلق العلم به حال وجود العلم في قلبه وعدم الجوهر كما كان حال
تعلق المكون به حال وجوده فلو كانت ارادة تتعلق في الوجود والعدم معا وانما خرجت في حال العدم
من التعلق لينتفي المراد لكان ما يحيل تعلقها يحيل كونها على الصفة التي معها تتعلق فكان يجب اذا انتفى مرادها
واستحال تعلقها به ان يستحيل عدمها وكان يجب ايضا ان يستحيل وجودها لانها تتعلق في الوجود والعدم معا وهذا يوجب
خروجها عنه لنفي المراد من الوجود والعدم جميعا وفي استحالة ذلك دلالة على انها لا تتعلق وهي معدومة وانما
الدلالة على انها لم تخرج عن التعلق لاجل خروجها من ايجاب الصفة للمريد وهي القسم الثالث فهو انها
عند العدم تخرج من الامرين معا من التعلق بالمراد وايجاب الصفة للمريد فيجب ان يكون العدم هو المؤثر في الامرين
معا وايضا فانه ليس القول بانها خرجت من التعلق بالمراد لخروجها من ايجاب الصفة للمريد لاجل خروجها من التعلق
بالمراد لان كلا الامرين يثبتان مع الوجود وينتفيان مع العدم واما الكلام على القسم الرابع فهو ان العدم لو اثر
في خروجها من التعلق كما يؤثر في خروجها عن الصفة التي يقتضي التعلق لان عند العدم ينتفي كلا الامرين وفي الوجود يثبتان
معا فيجب ان يكون العدم علة فيهما ولا بد لمن تعلق بذلك اذا قيل له لم خرجت الارادة من الصفة التي تقتضي التعلق ان نقول
انها خرجت لاجل عدمها فيؤول الامر الى ان العدم هو المؤثر في الخروج من التعلق اما بنفسه او بواسطة على ان ذلك
يوجب خروج كل معدوم عن الصفة التي يقتضي تعلقه فيتم ما غرضنا وبينا ان صانع العالم لا يجوز ان يكون معدوما
لان عدمه كان يجب ان يخرجه عن التعلق وعن الصفة التي تقتضي التعلق واما الكلام على الفصل الرابع وهو قسم الاولى
فظاهر لانه اذا ثبت في الارادة ان عدمها يخرجها من تعلقها دون غيرها فيجب في كل متعلق لغيره لنفسه ان
يكون عدمه مخرجا له من التعلق وفي هذا صحة ما اوجبناه وجود صانع العالم لثبوت كونه قادرا عالما فقدم وليس لاحد
ان يقول الارادة انما كان تعلقها بالمراد من حيث كان وجودها شرطا في تعلقها ولم يثبت في صانع العالم
تعالى ان وجوده شرط في تعلقه وذلك ان المستفاد من قولنا ان الوجود شرط ان ارتفاعه يحيل الحكم فيعتبر بحصول
الحكم ان عدم الارادة انما احال تعلقها بالمراد لان عدمها يحيل هذا التعلق وهذا التعليل الذي نبينه وليس له
ايضا ان يقول ان عدم الارادة انما احال تعلقها لانها توجب الصفة المخصوصة للمريد ولان تعلقها انما يتعلق
بهذا التعلق المخصوص للارادة وذلك ان ايجاب الارادة الصفة للمريد تابع لوجودها ومشروط به فليس يجوز
ان تعلق استحالته عدمها ووجوب وجودها بانها توجب الصفة للغير لان هذا يقتضي ان يكون وجودها حالا بها

وقد بينا ان ايجابها تابع لوجودها وهذا يقتضي ان يكون التي تابع لما هو تابع له وان يتعلق كل واحد من الامرين
بصاحبه وهذه الجملة هو الجواب عن قولهم ان الارادة انما وجب وجودها حتى تتعلق لاجل ان لها التعلق المخصوص
لان هذا التعلق الذي اشاروا اليه مشروط بالوجود تابع له فكيف يجعل الوجود مشروطا به ويتعلق كل واحد
من الامرين بالآخر وضعف ذلك ظاهر والذي يدل على ان العدم يمنع من تعلق ما يتعلق بغيره لنفسه ان القدرة
التي يقدر بها احدنا لا يتعلق الا وهي موجودة ومتى عدمت خرجت عن التعلق بما ذكرناه انها لو تعلقت مع العدم
لصح الفعل بها وهي معدومة فكيف يصح الفعل بها وهي لا تختص القادر لانها انما تختصه بان تحله ولو صح ان يقدر
احدنا بقدرة معدومة وقد علمنا ان ما في العدم من القدر لا تتناهى لما تعذر على احدنا حمل من الاجسام وان
ثقل ولا يصح ان يجب عليه في بعض الاوقات ما كان يشتغل في قدرة واستحال ايضا ان يكون بعضنا اقدر من البعض
والشيء منه وفي بطلان كل ذلك دلالة على ان القدرة لا تتعلق وهي معدومة واذا كان العدم هو المقتضي لخروجها
من التعلق على ما ذكرناه في الارادة وجب في كل متعلق بغيره لنفسه مثل ذلك فصل

في الدلالة على ان صانع العالم قديم قد دللنا على انه تعالى موجود فلو لم يكن قديما لكان محدثا لانه لا
منزلة في الوجود بين القدم والحدوث ولو كان محدثا لادى الى احد الامرين اما الى وجود ما لا نهاية له من المحدثين
ومحدثي المحدثين او الى وجود محدث لا محدث له وكلا الامرين فاسد لانا قد دللنا على ان حاجة المحدث من
حيث كان محدثا الى المحدث وهذه قضية مستمرة في كل محدث لاستمرار علتها ووجود ما لا يتناهى من المحدثين
محال لانه يؤدي الى قدم بعض المحدثات الا ترى انه لا بد من اثبات قديم او موجود فيما لم يزل منها
ولانه كان يجب ان العالم ما حدث الا بعد وجود لعدد من في حالة واحدة فان وجوده محال وقد علمنا انه
لا يصح ان يبتدئ الفعل فعلا من الافعال بعد ان يفعل قبله ما لا نهاية له واذا استحال هذا استقبالا استحال
ماضيا وقد تقدم الكلام على هذا مستقصى في باب حدوث الاجسام وايضا فان المحدث لا يقع الا من قادر او
لا بد من تقدم كونه قادرا على كونه فاعلا على ما سندل عليه فيما يأتي من الكتاب بعون الله تعالى وما تقدم على غيره
وان يكون له اول ما لا نهاية له فقلنا ما اقتضى حاجة المحدث من حيث كان محدثا الى غيره يقتضي حاجته الى من له
صفة مخصوصة فمن اثبت محدثا الى غير من له كمن نفى حاجته على كل وجه الا ترى انا انما توصلنا الى اثبات المحدث
لحاجة تصرفنا الينا وقد علمنا ان تصرفنا انما يحتاج الى من له صفة مخصوصة وهي صفة المختار القادر فاثبات من يحتاج
التصرف اليه من غير ان يكون على هذه الصفة التي بها توصلنا الى المحدث كنفيه وهذا يغني عن سبر ما تكلف من الكلام

على اصحاب الطبائع فهو طويل فان قيل هذا الذي اعتمدتموه يقتضي اثبات قديم منتهى الصنعة فمن اين انه هو الذي
صنع العالم وما ينكرون ان يكون صانع العالم بعض الذوات المحدثة وان كان الصانع لذلك الذات القديم
قلنا لا بد من كون صانع العالم قادرا اذا لم تجد واحدى قسمين اما ان يكون يستحق هذه الصفة في حال يجب
استحقاقه الصفة فيها او في حال يجوز ان لا يستحقها فيها والقسم الاول يقتضي كونه قادرا لنفسه او لما هو عليه في
نفسه والقسم الثاني يقتضي ان يكون قادرا بالقدرة وليس يجوز ان يكون بعض الذوات المحدثة قادرا لنفسه ولا
لما هو عليه في نفسه لان ذلك يقتضي وجوب كونه قادرا مع الوجود لان صفة النفس لا تفارق الذات في كل حال والصفة
الراجعة اليها لا بد من حصولها مع الوجود وفي هذا وجوب كونه حيا مع وجوده لان كونه حيا لو لم يكن متى وجد لما وجب
كونه قادرا وقد بينا ان كونه قادرا اذا كان للنفس او لما يرجع الى النفس فلا بد من وجوبه في حال الوجود وفي
وجوب كونه حيا متى وجد ولا يجوز ان يوجد على بعض الاحوال ولا يكون حيا على انه لا يمكن ان يكون حيا بالنفس على
من وجه آخر وهو ان المشتركين في كيفية استحقاق الصفة لا بد من ان يكونا مشتركين في المقتضي لها وسنبين هذه
الطريقة ان شاء الله فرد على هذا الكلام على اصحاب الصفات وقد علمنا ان استحقاق احدنا كونه حيا على الوجه
الذي يستحق له المحدث كونه حيا عليه هو الاستحقاق في حال كان يجوز ان لا يحصل الاستحقاق فيها فحمل على ما قدمناه ان
يحتاج في المقتضي للصفة ولا بد من ان يكون المقتضي للامرين واحدا فلو استحال في احدنا ان يكون حيا اذا وجب
فلا بد من رجوعه الى النفس اقتضى ذلك ان يكون هذه الذات مثلا للقديم تعالى من جهة مشاركته في صفة نفسه
وهي كونه حيا وذلك يقتضي كونها قديمة او خروجه تعالى عن كونه قديما وكلا الامرين فاسد وانما عدلنا عما هو
كثير في الكتب من انه لو كان المحدث قادرا لنفسه لكان مثلا للقديم لان ذلك غير مسلم من حيث لا يصح اشتراك
القادرين في صفة متماثلة من حيث كانا قادرين لان محدثا وكل قادر غير قديم وحاجة والتماثل انما يقتضيه
الاشتراك في صفة متماثلة مستندة الى النفس وعدل الى اعتبار كونه حيا لسلامته من هذا الاعتراض ووضوح
الامر في ان الاشتراك فيه يقتضي التماثل ومما يبطل ايضا كون المحدث قادرا لنفسه انه لو كان كذلك
لكانت مقدوراته غير متناهية لان الذي يقتضي تناهي المقدور وتحت تناهيه هو القدرة المختصة في تعلقها بالمتناهي
ومن كان قادرا لنفسه لا يتم ذلك فيه وفي كونه قادرا لنفسه ما يوجب صحة
ممانعته للقديم تعالى وذلك من الاحكام التي نحن نشرحها في باب نفي الاثنين بمشيئة الله تعالى ولا يجوز
ان يكون قادرا بقدرة لان القدرة لا يصح فعل الاجسام بها والذي يدل على ذلك ان احدنا لا يصح منه فعل الجسم

بنیاد تحقیق طباطبایی

بما فيه من القدر وتعذر عليه ذلك متى رامه لا ولا لوجه معقول بل استحاله فيعلم ان القدر لا تتعلق بفعل الاجسام
فان قيل دلوا على هذه الجملة قلنا اما الدليل على ان احدنا يقدر بقدرة فواضح لانه يجد كونه قادرا مع جواز
ان لا يجده ولانه يضعف احيانا ويقوى احيانا وفي الجملة فطريق اثبات الاكوان معان في اثبات القدر
وما قدمناه من كون المحدث قادرا لنفسه يوضح ذلك ايضا والذي يدل على ان فعل الاجسام لا يتأتى بها انا
قد علمنا ان القادر منا لا يصح ان يفعل الجسم الا على احد وجهين اما مباشرا او متولدا وما يبتدى في محل القدرة
وهو واقع بحسب عادته والجسم لا يصح ان يفعل على الوجهين جميعا فان قيل ولم انكرتم ان يكون احدنا يفعل
الافعال مخترعة ولا يكون متولدة ولا مباشرة قلنا انكرنا من قبل انه يؤدي الى امور فاسدة منها
ان يكون القوي منا يتبع الضعيف في الشوق والحركة في الجهات وان كان بعيدا منه وغير مماس له ولا لما
ماسه ومنها ان يكون المريض المدنف لا قدرة في جوارحه يخترع بقدرة قلبه الافعال في جوارحه لا قدرة فيها
وذلك انا نعلم ان المدنف قد يريد ويعتقد ويفكر بقلبه وان تعذر عليه تحريك جوارحه ومنها انه يؤدي
الى ان يخترع احدنا بعد تمام الفعل في يمينه وهذا يوجب ان لا يخفى على احدنا بحكم يمينه وشمالها كان عليه
كما حله يمينه وقد علمنا ضرورة فساد ذلك فثبت ان افعالنا لا يكون الا مباشرة او متولدة والذي يدل
على ان الجسم لا يقع منا مباشرا انا لو فعلنا على هذا الوجه لادى الى اجتماع جوهرين في حيز واحد وهذا يوجب ان لا يتعاظم
الاجسام بانضمام بعضها الى بعض ويقتضي ايضا صحة دخول الجبل العظيم في حيز خردلة وكل ذلك فاسد
واما المتولد فعلى ضربين منه ما يحصل في محل القدرة ومنه ما يتعدى محل القدرة فليس يجوز ان يفعل الاجسام
على الوجه الاول لانه يؤدي الى ما افسدناه من اجتماع الجوهرين في حيز واحد ولم يبق الا ان يقال انا انما
نفعله بسبب يتعدى به الفعل عن محل القدرة والذي يبطل ذلك ان الذي يتعدى بنا عن محل القدرة
هو جنس الاعتماد ولانه الذي يختص بالجهة من بين سائر الاجناس وقد علمنا ان اجناس الاعتماد محصورة بعدد
الجهات الست وهي اجمع في مقدورنا ونحن نفعلها ولا يتولد عن شيء منها الجواهر ويمكن الاعتراض على هذا الكلام
من ثلاثة اوجه احدها ان يقال انكم قادرون على فعل الجواهر وانما لا يقع منكم او ان يقال انكم قادرون على فعل
الجواهر وانما لا يقع منكم او ان تقول انكم قادرون على فعل الجواهر وانما لا يقع منكم او ان يقال انكم قادرون على فعل
الجواهر وانما لا يقع منكم او ان يقال انكم قادرون على فعل الجواهر وانما لا يقع منكم لمانع او ما جرى مجرى المانع ويذكر
في ذلك اما فقد العلم او فقد الآلة او فقد البنية او لان العالم لا خلاء فيه والوجه الآخر ان يقال انكم الآن فاعلون

بالجواهر فان قلتم لو نفذ لادركناه ونبزناه قيل لكم يجوز ان ينفذ ولها اجزاء متفرقة دقيقة على حد من اللطف فلا يدرك
معتمداً كالانتشار لكون الهواء وما جرى مجراه فالجواب عن الاول ان المانع لابد من ان يكون معقولا لان
اثبات مانع غير معقول يؤدي الى الجهالات وليس يجوز ان يكون المانع هو فقد العلم لان العلم لا يحتاج اليه في ايقاع
جنس الفعل وانما يحتاج اليه في ايقاعه على بعض الوجوه وليس يحتاج جنس الفعل الى اكثر من كون فاعله قادرا الا ترى ان
الكتابة لو تعذرت على الامي لفقد العلم بها لم يتعذر عليه ايقاع جنسها لان كونها كتابة يرجع الى وقوعها على بعض
الوجوه والجوهر هو جنس الفعل ومعنى قولنا انه جنس الفعل انه مما لا يوجد الا جوهرا وليس كذلك التحرك والامر والحسن والقبح
لان جنس كل ذلك يوجد وان لم يستحق هذه الاوصاف وفي حين يتعذر الجوهر يتبين انه من جنس الفعل ودلالته
على استحالة كونه ... وهذه البنية يعلم انه لم يتعذر لفقد الآلة لان الآلات على اختلافها انما يحتاج اليها
في ايقاع الافعال على بعض الوجوه لا في اجناسها وقد بينا ان الجوهر جنس الفعل فان قيل كيف يصح ما ذكرتموه
من ان العلم لا يحتاج اليه في جنس الفعل والنظر والارادة جميعا لا ينفكان الا من العالم او من هو في حكمه فما جنس
الفعل قلنا ان النظر والارادة لا يحتاجان في وجودهما الى العلم وانما يحتاج كون الناظر ناظرا الى ان
يكون عالما بما ينظر فيه ويحتاج كون المريد مريدا الى كونه عالما او في حكم العالم بالمراد فالحال هي المحتاجة
الى الحال الاخرى دون ان يكون الحاجة تتعدى الى ذات النظر والارادة ولو نظرنا الى ذات العلم ولو
صح ان يفعل احدنا ارادة في غيره من غير ان يكون لها مريدا لجاز ان يفعلها من غير ان يكون عالما
بالمراد ولا في حكم العالم به على انا قد بينا ان العلم بالفعل انما يحتاج اليه لايقاعه على وجه دون وجه ولا يحتاج
اليه في وقوع جنسه وليس هذا الحال موقعا به من النظر والارادة لانهما ليسا يحتاجان الى العلم بهما وانما
كما ... الى العلم بالمراد والمنظور فيه وهذا الكلام ... ذكرناه فاما ما يبطل ما يسئل عنه من البنية فهو ان الجوهر
لا تفتقر في وجوده الى بنية لانها توجد متفرقة كما توجد مجتمعة وايضا فان البنية تفتقر في وجودها ... فكيف يحتاج
المحل في وجوده اليها وهذا يقتضي حاجة كل واحد الى صاحبه ويؤدي الى حاجة الشيء الى نفسه وايضا فان
البنية انما يحتاج اليها من شأنه ان يحل غيره والجوهر لا يحتاج الى محل فاما الكلام على من اعترض بان
العالم لا خلاء فيه فهو ان الدليل قد دل على وجود الخلاء والذي دل على ذلك انه لولا الخلاء لما امكن احدنا ان
يتصرف ويتحرك في العالم لانه اذا كان متحوزا بالجواهر من غير فصل قليل ولا كثير فالتصرف متعذر ولا فرق
بين ان يكون الاجزاء المجاورة صلبة او غير صلبة بعد ان يكون الجهات متحوزة بها الا ترى ان احدنا لو

حبس في بيت وشحن جميع ما يليه من البيت بالدقيق لتعذر عليه التصرف والتحرك كما يتعذر لو كان متحوزا
بالرصاص وما يجري مجراه وايضا فان القول بذلك يؤدي الى اشغال الجسم الى مكان غيره في حال انتقاله
ذلك الغير الى مكانه ومعلوم فساده الا ترى انه يتعذر علينا في كوزين مملوين ماء ان يحصل ما في احدهما
في الآخر من غير تفريغ لاحدهما وايضا فان الزق الفارغ المشدود الراس نهاية الشداد اذا كان
منطبق الجانبين احدهما على الآخر يمكن ان يرفع احد جانبيه عن الآخر ولا يتعذر ذلك علينا فنعلم انه قد حصل فيه مكان فارغ
لانه لا طريق للهواء ولا لغيره الى الدخول وليس يمكن ان يقال ان الهواء دخل من مسام الزق في حال فتحه
بعضه من بعض لان ذلك يؤدي الى ان يثبت الهواء في الزق مدة طويلة وكان يجب اذا ملأنا الزق من الهواء
بالنفخ واحكمنا شد راسه ان نجده بعد ذلك فارغا ومما يبين ايضا ما ذكرناه ان الزق الذي نفخ فاذا نفخ
ويشد راسه يمكن ان يدخل فيه مسلة ولا يجوز ان ينتهي من الامتلاء الى حد يتعذر ادخال المسلة فيه فنعلم
بذلك ... بالهواء خلاء وايضا فان احدنا اذا اخذ قارورة ضيقة الراس فوضعها على فمه ... ارتفع اليها
منه شيء فاذا رفعها ووضعها على الماء ارتفع الماء اليها من غير ان يحدث لها اصوات كما يحصل فيه تلك
الاصوات اذا صب الماء فيها لان الهواء اذا لاقى اجزاء الماء ... فنعلم انها بالمص استخرج ما فيها من الهواء
حتى سهل ارتفاع الماء اليها من غير صوت وليس لهم ان يقولوا ان القارورة اذا مصصناها حصل فيها هواء
حار والحار سريع الحركة وهي قبل المص فيها هواء بارد والبارد بطيء الحركة فلهذا افترقت الحالان فيما ذكر
لان الهواء قد يحمى في القارورة بالنار والشمس على وجه يعلم ضرورة انه يزيد على حرارة هواء الفم والهوات
ومع ذلك فلا يجب فيه شيء مما ذكرناه عند المص على ان المص للهواء لا يكون الا في حال ... كالمصاص ينفخ
فكيف يحصل في القارورة في حال مص الهواء ان فيها هواء من افواهنا وذلك لا يكون الا بالنفخ الذي ما استعملناه
وقد تعلق من ذهب الى ان العالم لا خلاء فيه باشياء منها ان الآلة المعروفة بالسحارة وهي الآلة التي يكون في
راسها ثقب واحد وفي اسفلها ثقوب كثيرة اذا ملأناها بالماء وشددنا راسها بالابهام لم ينزل الماء من
الثقب التي في اسفلها واذا ازلنا الابهام منها نزل الماء ولا علة لذلك الا انا متى شددنا راسها بالابهام
لم ينزل الماء من الثقب التي في اسفلها منعا للهواء من ان يكون في مكان الماء ومنها ان الحجام اذا
مص المحجمة التحم من الرقبة وحصل في داخل المحجمة ولا علة لذلك الا ان المص لما اخرج الهواء حصل اللحم في مكانه
ومنها ان القارورة الضيقة الراس اذا مصصنا ما فيها من الهواء وقلبناها على الماء ارتفع اليها الماء مع ان

من شأنه أن يذهب سفلا ولا علة لذلك إلا أن المص يحصل فيه هواء حار أو أي ريح كانت فإذا خرج ذلك
الهواء من أنبوبه عند مصها عاد إلى الماء علة تشق من الماء وارتفع إلى مكانه لعلمه أن المكان لا يخلو من متمكن فيقال
لهم ما تنكرون أن الماء إنما يكون العلة في وقوف الماء عند شد رأس الآلة المعروفة بالسحارة بالإبهام هو
ما ظننتم وهي أن رأسها إذا كان مفتوحا في الهواء إلا أن الذي فيها ودافعه فما كان نزوله من الثقوب التي
في أسفلها فإذا شد رأسها لم يكن ... من تلك الثقوب لملاقيه الهواء إلا أن ما يجري في تلك الثقب لضعفه
وقلته لا يقوى على خرق الهواء ودفعه فإذا رفع الهواء من أعلا الآلة أعان على نزوله ولا شبهة في أن الهواء
قد يمنع ما خف من الأجسام من النفوذ ألا ترى أن الريشة وما جرى مجراها من الأجسام الخفاف قد تقف
في الهواء الخفيف لأن الهواء يمنعها من النزول ولو كان مكانها جسم ثقيل لنزل والذي يبين ذلك أنا
لو وسعنا الثقب لنزل الماء وإن كان رأس الآلة مشدودا وكذلك لو ملأناها زيبقا وشددنا رأسها لنفذ
الثقب على ما هي عليه من الضيق لنزل ولم يختلف الحال بين شد الرأس وفتحه وإنما كان كذلك لأن الثقب
إذا اتسعت قوي ما يخرج منها الماء فلم يقو الهواء على دفعه والزيبق لثقله لا يستقل الهواء أيضا بدفعه
وهذا بين فأما الجواب عن الثاني فهو أن العلة في انجذاب اللحم عند المص بالمحجمة أن الهواء يختلط بالماء
ويشاركه فإذا جذب هواء بالمص انجذب اللحم معه وقد يمكن أن يحتج على تحريم مصنت الله ... الأطول لما
انجذب ... اللحم فيما ذكرناه ولو كان الأمر على ما ظنوه دون العلة في انجذاب اللحم اضطرار الخلا
لوجب انجذاب اللحم لأن العلة فرق بهم ويبين ذلك أيضا أنا لو قدرنا صفيحة مركبة من أجزاء لا تتجزأ على
سبيل السطح ثم ركبنا على جنبتين من جهتين مختلفتين ومصصنا لوجب على قولهم إما أن تنجذب الصفيحة
إلى الجهتين معا في حالة واحدة وهذا محال وإن تنجذب إلى إحدى الجهتين وهذا أيضا باطل لأنه ليس
بعض الجهات بذلك أولى من بعض على أن ذلك أيضا يؤدي إلى خلو الجهة التي انجذبت الصفيحة عنها من
كاين فيها وهذا ينقض مذهبهم وإن يقولوا إن الصفيحة تنقطع فلا تنجذب إلى واحدة من الجهتين وهذا
يؤدي إلى خلو الجهتين على أنه إن كانت العلة في انجذاب اللحم ما ذكروه من اضطرار الخلا فلم صار اللحم
بأن ينجذب فيخلف الهواء أولى من أن ينضغط جانب المحجمة وينكسر وأما الجواب عما ذكروه ثالثا فقد بينا
أن ما قدروه ... في صعود الماء إليها يدل على صحة قولنا وبطلان قولهم وإذ ثبت ما تعلقوا به من حرارة
الهواء وبرودته فلا وجه لإعادته فإن قيل ما أنكرتم أن يكون إنما يمتنع من فعل الجواهر وإن كانت

مقدورة لكم أن الأجزاء من القدرة لا يصح أن تفعل بعضها دون بعض إذا كانت في جارحة واحدة فلا بد من
أن يفعل اعتمادات كثيرة في كل جزء وتعدد ما في الجارحة من القدر وإذا كان الأمر كذلك لم يصح أن تولد
الجوهر عن بعضها دون بعض فيجب أن يولد الجميع ومن شأن الاعتماد أن لا يولد إلا من جملته وجملته هي
المكان الثاني فيجب من ذلك اجتماع الجواهر الكثيرة في مكان واحد وهذا وجه معقول يمنع من الفعل إن
كان مقدورا قلنا أو ليس عندنا أنه لا بد أن يفعل بكل قدرة لم يجب ما ظننتم لأن جهة الاعتماد ليس
هي المكان الثاني خاصة بل جهات ذلك السمت كله هي جهة الاعتماد ولهذا يحرك أحدنا أول الرمح
بالاعتماد عليه في حالة واحدة فيتحرك آخره كما يتحرك أوله ولو كان بطول الأرض وأيضا فكان لا
يمتنع أن يقع علينا الجواهر على بعض الوجوه بأن يفعل في محل القدرة من الاعتمادات ما يعاد له كل
ما في ذلك المحل من الفعل الآخر وأحدا ثم يقع الجوهر من ذلك الجزء على أن بعض الشيوخ لا يسلم أن الفعل
ببعض القدر دون بعض لا يصح ويجوز ذلك وإذا لم يسلم هذا الأصل لم يتم ما بنوا عليه السؤال وليس هذا
موضع استقصاء الكلام في صحة ذلك من فساده فأما الجواب عن الاعتراض الثاني من القسمة
الأولى التي ذكرناها وهو المتضمن لقولهم ما أنكرتم أن يكون الجواهر إنما تعذرت عليكم لأن ما فيكم من القدر
لا تتعلق بها وإن جاز أن يكون في المعدوم قدرة تتعلق بالجواهر وإن فعلت بكم لتأتى منكم فعلها فهي
أن الدليل قد دل على اختلاف القدر كلها وإن مقدورها في الجنس متفق وإذا كانت القدرة
الموجودة فينا مختلفة الأجناس ولم يتأت لشيء منها فعل الجواهر علمنا أن القدرة المعدومة ليس حالها
بموجود فينا إلا كاختلاف القدر الموجودة بعضها لبعض صح بذلك القطع على أن الجواهر لا يتأتى
فعلها بشيء من القدر الموجودة والمعدومة فإن قيل وما الدليل على أن القدر كلها مختلفة الأجناس
كما ادعيتم قلنا الدليل على ذلك تغاير متعلقاتها لأن كل قدرة لا بد فيها من أن يكون متعلقها بغير
متعلق القدرة الأخرى وإذا كانت بهذه الصفة لم يسد كل واحد منهما مسد الأخرى فيما يرجع إلى إيجادها
وجرى وجوب اختلاف أجناسها لهذه العلة مجرى اختلاف العلمين إذا تغاير متعلقهما والإرادتين
إذا تغاير متعلقهما فلا بد من أن يكون ما يتعلق أحدهما لا يتعلق الآخر وهذا ظاهر في وجوب اختلافهما
فإن قيل وما الدليل على أن مقدور القدر متغاير فعليه بنيتم الاختلاف قلنا الدليل على ذلك
أن القدرتين لو تعلقتا بمقدور واحد لم يمتنع أن تتعلق به وأن تحصلا في زمن فيؤدي ذلك إلى كون المقدور

الواحد مقدورا لقادرين والذي يبين ذلك انه لا جنس من اجناس الاعراض الا ويحتمله كل محل من شانه
ان يصح وجوده على بعض الوجوه ويوجد فيه لان ذلك لو لم يجز لادى الى تجويز وجود جوهر لا يجوز وجود جنس السواد
فيه او وجود جوهر لا يصح كونه في محاذاة مخصوصة واذا استحال ذلك وجب القطع على ان زيدا لو جاز
ان يوجد فيه قدرتان على مقدور واحد لجاز ان يوجد في عمرو ما هو من جنس تلك القدرة فيما
على سائر الاجناس وهذا سنبين فساده فيما يأتي من الكتاب عند انتهائنا الى موضع ان شاء الله
فان قيل وما الدليل على ان مقدور القدر في الجنس متفق مع اختلافها في انفسها قلنا لو لم يكن مقدور
القدر متفقا في الجنس لم يمتنع ان تقدر ببعضها على ما لا يقدر عليه بسائرها حتى يكون في القادرين من يقدر
على الكون ولا يقدر على الاعتماد او يقدر عليهما ولا يقدر على الصوت او يكون قادرا على التصرف في بعض
الاماكن ولو نقل الى مكان آخر لتعذر عليه التصرف فيه وكل ذلك ظاهر الفساد فثبت ان مقدور القدر
في الجنس متفق وان كانت مختلفة في نفوسها وهذا الحكم انما وجب لها لكونها مما يصح الفعل بها بدلالة ان العلوم
المختلفة لا يجب ان يكون متعلقها متجانسا وكذلك كل ما يتعلق بغيره سوى القدر مع مشاركة هذه
المعاني للقدر في الوجود والحدوث وسائر الصفات سوى انها مما يصح بها الفعل فعلم ان القدر انما اختصت
بما ذكرناه من الحكم لكونها مما يصح بها الفعل فيجب في كل قدرة ان يكون لها هذا الحكم وبهذا يجاب عن هذا
الاعتراض ايضا لانه لو كان في العدم قدرة تتعلق بالجواهر يصح وجودها في بعض القادرين منا لانه لو لم
يصح ذلك لم يصح بتلك القدرة فعل الجوهر على وجه من الوجوه وما لا يصح بها كيف يكون قدرة عليه واذا صح
وجودها فلا بد من ان ما نأتي فعل الجواهر على بعض الوجوه التي ذكرناها وافسدناها لانا قد بينا ان الجواهر لا
يصح ان نفعلها على سبيل الاختراع ولا المباشرة ولا التوليد واذا كانت كل الوجوه التي يمكن ان يفعل
الجوهر عليها بتلك القدرة باطلة ثبت ان الجوهر لا يأتي بقدرة معدومة وليس لاحد ان يقول لم لا تفعل
تلك القدرة على سبيل الاختراع ولانا قد بينا ان الاختراع بالقدر الموجودة فينا انما استحال لامر يرجع
الى كونها قدرا ومن القبيل الذي يصح ان نفعل بها الفعل بدلالة ان هذه القضية واجبة فيها اجمع مع اختلاف
اجناسها وكل ما شاركها في هذه القضية وجب ان يشاركها في استحالة الاختراع به ولا له ايضا ان يقول
انه يفعل بتلك القدرة على سبيل التوليد لانا قد بينا ان الذي يعدي الفعل عن محل القدرة هو جنس الاعتماد
من حيث كان هو المختص بالجهة من بين سائر الاجناس واجناس الاعتماد محصورة باختصاص الجهات الست فلذلك

القدرة لو فعلت بها الجوهر على سبيل التوليد لكنا انما نفعله متولدا عن الاعتماد في بعض هذه الجهات الست واذا
كنا الآن قادرين على اجناس الاعتمادات وكان الجوهر لو تولد فانما يتولد عنها فيجب ان نكون قادرين
عليه لان القدرة على السبب قدرة على المسبب وفي علمنا بانا نفعل اجناس الاعتمادات كلها ولا يتولد عنها شيء
منها الجوهر دليل على فساد ما اعترضوا به واما الجواب عن الاعتراض الثالث وهو المتضمن لقولهم انكم لم
ان يكون نور في خلتين الجواهر وان لم يدركوها ويميزوها للطافتها ولانها متفرقة في الهواء فهو ان لا يمنع من ادراكها
لو كان ما ذكروه من التفرق لوجب اذا ادخل احدنا يده في جراب واوثق شد راسه واعتمد فيه زمانا
طويلا ان يمتلي بالجواهر ابدا لانه كان فارغا لان اعتمادات يده لا بد على قولهم ان تولد من الجواهر بعددها في
كل حال وليس لهم ان يقولوا ان الظرف انما لا يمتلي لان الجواهر تخرج من خلله وذلك ان الامر لو كان على
قولهم لوجب ان لا يثبت في الزق الهواء بان يخرج من خلله وهذا يقتضي ان لو ملانا زقا بالنفخ من الهواء لكنا نجده
بعد قليل فارغا وان لم يزل سد راسه واذا فسد ذلك وعلمنا ان الجواهر التي تتولد عن الاعتمادات لا بد ان تزيد
في اللطافة على الهواء ثبت ان الجواهر لا تتولد عن الاعتماد على ما ذكرناه وقد قيل ايضا في ذلك ان الجواهر لو
كانت في مقدورنا لجاز ان نفعله في تولدها لان التأليف لا شك من مقدورنا واذا تألف الجوهر مع غيره لم يمتنع
ادراكه والعلم به وليس لهم ان يقولوا ان الجواهر اذا كانت متفرقة لم يدركوها ولم يعلموها فكيف يولونها
وذلك ان التأليف لا يفتقر الى العلم بالمؤلف والتمييز له ولا لهم ان يقولوا ان التأليف لا يحتاج الى بنية
مخصوصة حتى يقع بين الجواهر وانتم فاقدون لتلك الآلة وذلك ان جنس التأليف لا يحتاج الى آلة وان كان
بعض التأليف اذا وقع على بعض الوجوه يحتاج الى آلة الا ترى ان جنس التأليف قد يقع من كل قادر اذا فعل
سببه على كل حال واسباب التأليف هي المجاورات في مقدورنا فكان يجب اذا فعلت الجواهر
والمجاورة بين بعضها وبعض ان يجتمع ويتألف فيدرك ويميز ان كان الذي يمنع من ادراكها ما ادعوه من اللطافة
وفي فساد ذلك دليل على صحة ما ذكرناه ومما يدل على ان الجوهر لا يتأتى من فعلنا متولدا ان الاعتماد الذي
قد بيناه من قبل انه السبب المعدي للافعال عن محل القدرة هو الذي كان تولده لو كان متولدا او لو
كان كذلك لم يكن بان تولده في بعض الجهات من سمت جهة الاعتماد اولى من بعض وكان يجب اذا امر بنا
اما وجود الجوهر في سائر جهات ذلك الاعتماد او ان لا يوجد في جهة وكلا الامرين فاسد وليس لاحد ان يقول
ان الجوهر يتولد في اقرب المحاذيات الى محل القدرة ويدعي ان من شرط توليد الاعتماد ذلك انا قد نولد

في طرف الرمح باعتماد اليد بناء على اوله بدلالة ان المتولد لا يتراخى فبطل ان يكون من شروط توليد الاعتماد ان يولد في
اقرب المحاذيات اليه ومما يدل على ان الجوهر لا يدخل تحت مقدورنا انه لو كان من فعلنا لكان اذا فعل احدنا
فقد فعل كونه الذي يكون به في الجهة لان من اوجده فقد جعله على الصفة الموجبة عن الكون فلا بد من كونه فاعلا
لما كان به على تلك الصفة والكون لا يصح فعله في الجوهر في ابتداء حال وجوده لان من لوازم مماسة محل الاعتماد لمحل
الذي يولد فيه شرطا في توليده فيجب ان كان يولد الكون ان يكون مماسا لمحله قبل وجوده وهذا يقتضي ان
يكون مماسا لمعدوم وفي فساد ذلك دلالة على ان الجوهر لا يتولد من الاعتماد فان قيل لم قلتم ان الاعتماد لا
يولد الا بشرط مماسة محله لمحل الذي يولد فيه قلنا قد ثبت ان المماسة لا بد منها حتى يتم الكون عن الاعتماد
فاما ان يكون شرطا في وجود الكون او في كون الاعتماد مولدا وليس يجوز ان يكون شرطا في وجود الكون
لصحة وجوده في جزء منفرد فثبت ان المماسة شرط في توليد الكون عن الاعتماد واذا كانت الحال التي يوجد فيها
الاعتماد ويولد في الثاني الجوهر فيها معدوم استحال المماسة واذا استحالت لم يجز ان يتولد الكون عن الاعتماد ولا
الجوهر لفقد الشرط في توليده فان قيل فالا كان ما ذكرتموه حجة تمنع وان كان الجوهر في مقدورنا ولم لا كان ما تؤثر
تاثير الموانع يجب ان تحمل [illegible] على [illegible] من الوجوه والا التبس الجائز بالمستحيل وليس لهم ان يتولوا الحي لقدرته صحة
ارتفاع ان يصادف فعل احدكم الجوهر فعل الله تعالى فيه الكون فيظهر ويزول جهة المنع وذلك ان هذا باطل
من وجهين احدهما اذا جاز ان يحدث الجوهر في كل جهة على البدل وقد صار كونه في احدى الجهات بمنزلة
كون الكلام خبرا عن زيد دون غيره ممن كان يجوز ان يكون خبرا عنه وكان القادر على ذات الخبر
يجب ان يكون هو الذي يجعله خبرا فكذلك الجوهر يجب ان يكون الفاعل له موجودا هو الفاعل له في بعض الجهات
التي كان يصح وجوده فيها دون غيرها على البدل كما يجب في الارادة التي بها يكون الخبر خبرا ان يكون من فعل
فاعل الخبر كذلك يجب في الكون الذي به يكون الجوهر كائنا في جهة دون اخرى ان يكون من فعل فاعل
الجوهر والوجه الاخر ان الكون في الجوهر الذي يفعله لو كان حاصلا فيه من فعل الله تعالى لوجب ان يكون
تعالى قادرا على ذلك الكون الذي به يكون في تلك الجهة من غير ان يكون قادرا ان يفعل فيه في ذلك
الوقت ما يضاد ذلك الكون وهذا محال وانما قلنا انه يؤدي الى ذلك لانه لو كان قادرا على ضده وفعله
لكان الجوهر متولدا عن الاعتماد في خلاف جهته ولا يجوز ان يولد الاعتماد في خلاف جهته الا فيما الصلوح على
وجه قد علم بعده منه [illegible] ومما يدل ايضا على ان فاعل الاجسام لا يجوز ان يكون قادرا بالقدرة انه لا يجوز من ان يكون

جسما او محدثا غير متحيز وقد دللنا على ان الجسم لا يصح ان يفعل الاجسام وما ليس بمتحيز لا يصح ان تحله القدرة
واذا لم تحله لم يخل من ان توجد لا في محل او في محل هو غيره وبهذا القسم الاول ما يفسد من بعد من ان القدرة
لا يصح بها الفعل الا بان يستعمل محلها فيه او في سببه ويفسد الثاني ان القدرة لا تحل الا محلا فيه حياة
ويجب ان يكون قدرة لمن تلك الحياة حياة له وهذا يؤدي الى ان يقدر واحد بالقدرة دون ذلك
فاسد فان قيل دل الدليل على صحة ما ادعيتموه اولا من ان القادر لا يجب كونه قادرا فيكون هذه
الصفة لنفسه او يكون ذا الصفة جائزة فيكون قادرا لعلة هي القدرة وما انكرتم ان يكون قادرا لا لنفسه ولا
لنفسه ولا لعلة قلنا لو كان قادرا لنفسه لم يكن فان يكون قادرا على قدر من المقدورات اولى من قدر
لان المخصص بعض المقدورات دون بعض انما هو القدرة واذا فقدت فلا مقتضي للتخصيص وهذا يؤدي الى ان
يكون قادرا على ما لا نهاية له وفي ذلك صحة ممانعة القديم وذلك كالمستحيل بيان ذلك انه قد ثبت ولم يمنع
انه لو كان قادرا لنفسه لوجب ان لا يتناهى مقدوره وما انكرتم ان يتناهى ويخص من حيث يجعله الفاعل على
قادرا على قدر دون قدر قلنا لو كان ما ادعيتموه صحيحا لكان المقتضي له قصد الفاعل لا يمكن ان يكون المقتضي
لجعله له لان ذلك يوجب ان كل شيء جعله فهو قادر ولا ان يقال انه كذلك لجعله له قادرا لانه تعليل
بما يدخل الفعل فيه فلم يبق الا ما ذكرناه من ان المؤثر هو القصد وهذا يقتضي انه لو قصد كون احدنا قادرا وصحا
مع ذلك القدرة غير ان يكون قادرا بالقدرة وبالفاعل وكل شيء يفيد ان يكون القادر قادرا على شيء
على الشيء يتقدر بمن يفيد ان يكون قادرا عليه من وجهين على ان ما يتعلق بالفاعل لا يحصل الا على سبيل الاختيار
وما يتعلق بالمعنى والمؤثر فيه المعنى على جهة الوجوب وايضا فان ما يتعلق بالمعنى وجود المعنى شرط
حتى انه متى زال المعنى زال ذلك الحكم وما يتعلق بالفاعل لا يؤثر في زواله عدم الفاعل فكيف يجوز [illegible] ذكرناه
ان يحصل قادرا بالفاعل انه كان لا يمتنع في هذه الصفة الا يحصل في حال الحدوث لانها ان وجبت مع الحدوث
لم يجز تعلقها بالفاعل واذا لم يحصل في حال الحدوث جاز ان يحصل في حال البقاء لان تلك الذوات لا يمتنع الكون
جسما لان المصحح لكون الذات قادرة كونها حية ولو حصلت هذه الصفة لا يصح ان يختلف جهة استحقاقها بان
يحصل في حالتين وكان حصول هذه الصفة بالفاعل في حال البقاء الا ان من لم يمكن الذات [illegible] من الفاعل [illegible] لا يجوز
ان يصير به على صفة من غير ان يفعل معنى موجبا لذلك ولهذا لم يكن الكلام خبرا ما [illegible] الا امرا من حيث لم
يكن [illegible] وهذا قد تقدم بيانه ومما يدل على انه لا يجوز وجود قادر محدث ليس من قبيل الجواهر ان ذلك

تقتضي في الارادة الموجودة لا في محل ان يوجب ذلك كونه مريدا كما يوجب ذلك فيه تعالى لانه ليس لها مع
تعالى من الاختصاص ما ليس لها مع ذلك القادر وكذلك الكراهة وهذا يمنع من صحة كون احدهما مريدا لما
الاخر كاره له وقد علمنا ان هذا الحكم لابد من صحته في كل حيين وهذه الطريقة تدل على نفي ثان قديم ايضا وكما
يدل ايضا على ما ذكرناه ان من حق معلول العلة لا يعتبر في حصوله الا وجود العلة بدلالة انه لو اعتبرنا امرا اخر
لم يمتنع ان يكون في قلوب الموتى علوم وانما لم توجب الاحوال لفقد كونهم احياء فلو كان القادر محدث
من غير قبيل الجواهر توجب في الارادة الموجودة لا في محل ان توجب الحكم له على ما بينا فلو لم يختص هذه
الذات لكانت الارادة الموجودة لا في محل لم يمتنع وجود الفقد من يوجب الحكم له وجب ان يمتنع وجود
لانه تعالى على الصفة التي يصح ان يوجب الارادة الحكم له معها بمثل هذه الطريقة اصلحنا ان يكون المعنى
الواحد يوجب الصفة الجملة والمحل وبهذه الجملة يبطل ان يكون صانع العالم محدثا سواء قيل انه جسم او عرض او لم
يوصف باحد الصفتين لان العلة التي قدمناها في اعتبار كونها قادرا وكيفية حصوله باقي على فساد ذلك
من طريق المعنى والعبارات لا اعتبار بها مع صحة المعاني

فصل في الدلالة على انه يستحق الصفات التي ذكرناها يجب ان يختص بها

اعلم انه لو استحق كونه قادرا لمعنى لم يخل
ذلك لوجب ان يكون قادرا بقدرة محدثة وسنبين فساد تعلق كونه قادرا بمعنى محدث فان قيل
بينوا صحة ما ادعيتم قلنا ليس يخلو المستحق له لكونه قادرا من احد امرين اما ان يكون حصل على سبيل الوجوب
او يكون قادرا مع جواز الا يكون بهذه الصفة فان كان الاول وجب ان يكون قادرا لنفسه او لما
عليه في نفسه واي الامرين ثبت وجب كونه قادرا فيما لم يزل وان كان قادرا مع جواز ان لا يكون
كذلك وجب ان يكون قادرا بمعنى محدث وان شئت ان تقول تجدد الصفة لا يصح الا على احد امرين اما تجدد
مقتضيها او تجدد شرطها وليس تجدد الامر معقولا سوى ما ذكرناه فان تجدد كونه قادرا لتجدد المقتضي فليس
ذلك الا القدرة وفسدة باقي بيوننا هذه وان كان لتجدد الشرط فالشرط المعقول في كون القادر
قادرا عدم المعدوم وذلك غير متجدد بل هو حاصل فيما لم يزل فيجب حصول الصفة فيما لم يزل وليس لاحد ان
يقول الشرط في ذلك صحة وجود المعدوم وهذا مما يتجدد ولا يثبت فيما لم يزل وذلك ان صحة وجود المقدور
تابعة لكون القادر قادرا ولا يصح ان يجعل كونه قادرا مستقرا اليه ومشروطا به لان ذلك يوجب تعلق
كل واحد من الامرين بصاحبه وكونه به مشروطا به وفساد مثل ذلك ظاهر على ان الفعل فيما لم يزل كان

يصح ان يقع في المستقبل وليس من شرط القادر ان يصح منه الفعل في حال كونه قادرا بل وجود الفعل في حال
كون القادر قادرا عليه محال بما سنبين في الكتاب بمشيئة الله وعونه وليس لهم ان يقولوا ان الشرط هو صحة الفعل
على الوجه الذي لا يتقدمه كونه قادرا الا بوقت واحد وذلك ان احدنا يقدر على ما يقع ان الشرط هو صحة الفعل
بعد اوقات كما صار به الغرض بالسهم وما يجري مجراه ولان القدرة قد ثبت بالدليل تعلقها اي قدرة على كل ما يوجد
في الاحوال المستقبلة على ان الفعل انما يستحيل وجوده فيما لم يزل لامر يرجع اليه لا الى القادر وما يرجع الى
الفعل لا يخل بما صح الفعل من القادر الا ترى ان الممنوع قادر وان تعذر الفعل لامر يؤثر في وجود الفعل
على ان كونه قادرا ان يجد على سبيل الوجوب لاجل حصول شبهة لم يخل المؤثر في ذلك من ان يكون ما هو عليه
في ذاته او كونه حيا وما هو عليه الشيء في نفسه لا يجوز ان يكون مشروطا بامر منفصل وهذا يقتضي وجوب الصفة وحصولها
في كل حال وان كان كونه حيا هو المؤثر في كونه قادرا وجب مثل ذلك فينا وان يستغني في كوننا قادرين
عن القدرة وقد دل الدليل على ان احدنا لا يكون قادرا الا بقدرة فيجب فساد ما ادى الى خلافه واذا
ثبت انه قادر فيما لم يزل ثبت ان حيا موجودا لم يزل لتعلق كونه قادرا بكونه حيا موجودا ولانه لو
كان حيا بعد لم يكن حيا لوجب كونه كذلك لمعنى محدث ولو تجدد وجوده مع جواز الا يتجدد لاحتاج الى محدث
ولادى الى وجود ما لا نهاية له من المحدثين والكلام في انه عالم فيما لم يزل يجري ايضا على الطريقة التي تقدمت
لانه لو تجدد كونه عالما لكان تجدد مع جواز ان لا يتجدد واحال واحدة لانه لا شرط معقول يتعلق تجدده
به وذلك يقتضي انه تجدد لتجدد علم محدث فان قيل الا اجريتم كونه عالما مجرى كونه مدركا وجعلتم الشرط
في تجدده وجود المعلوم كما ان الشرط عندكم في تجدد كونه مدركا وجود المدرك فلا يجب ان يكون عالما
بالعلم المحدث كما لا يجب مثل ذلك في كونه مدركا قلنا الفرق بين الامرين واضح لان الادراك يستحيل
تعلقه بالمعدوم فوجب ان يكون وجوده شرطا في تعلق الادراك به وليس كذلك العلم لانه يتعلق
بالمعدوم والموجود على سواء وسنبين فساد ذلك على انه جرى كونه عالما مجرى كونه مدركا في تعلقه بالشرط فيجب ان
يكون المقتضي لكونه عالما هو كونه حيا بشرط وجود المعلوم كما اقتضى ذلك كونه مدركا وهذا يوجب ان
يكون احدنا متى وجد المعلوم يجب ان يكون عالما به لحصول المقتضي وهو كونه حيا والشرط وهو وجود المعلوم
كما وجب ذلك في كون احدنا مدركا وقد علمنا فساد ذلك والذي يدل على صحة تعلق العلم بالمعدوم وصحة
بالموجود اشياء منها ان العالم يحكم من الفعل متى لم يكن عالما بكيفية ايقاعه على وجه الاحكام قبل ان يعلمه

لم يصح ان يقع منه محكما وهذا يوجب ان يكون المعدوم معلوما وليس لاحد ان يقول ان العلم بما ذكرتم من الصنايع
المحكمة لا يتعلق بالمعدوم في الحقيقة وانما يتعلق بوجوده وذلك ان هذا القول يوجب ان لا يعلم ان لم
من الكتابة وغيرها من الصنايع المحكمة الا بما يوجد لا محالة في المستقبل او وجد فيما مضى وقد علمنا خلاف ذلك
على ان العلم الذي اشير اليه لو كان يتعلق في حال عدم المعلوم بوجوده لاستحال ان يصح وهذا العلم الجهل بوجود
من حيث كان يؤدي الى الجهل بالشيء على الوجه الذي علم عليه وفي صحة كونه عالما به قبل وجوده مع جهله عند
وجوده دلالة على ان العلم الذي ذكرناه لا يتعلق بوجوده وبعد فان العلم يحتاج اليه في فعل الكتابة مثلا علم
جملة لا يتعلق بحروف مخصوصة فكيف يقال انه علم بما يوجد منها وكيف يكون العلم بالموجود منها وهو علم تفصيل
هو العلم المتعلق على سبيل الحكم والاحكام فيها ظاهر وبعد فانا نعلم الثواب والعقاب والبعث والنشور وكل ذلك
معدوم واهل الجنة لا بد ان يعلموا ان ثوابهم دايم متصل وان كان معدوما ومنها ان احدنا يعلم ما يقتضي
من افعال غيره كالكلام وترتيبه وتقوده وضروب افعاله ولا يجوز ان يقال في هذه العلوم انها تتعلق
في الحقيقة بان هذه الافعال كانت موجودة وذلك ان العالم بها يفصل بين حاله وقد كان عالما بالوجود
من قبل وبين علمه الآن بها بعد تقضيها كما يفصل بين حالته فيما يعلم من وجود الجسم وكونه متحركا والشيء اظهر مما
يجده الانسان من نفسه ومما يقال من ذلك ايضا انا قد فصلنا بين القديم والمحدث ولولا ان المعدوم
ان يصح ان يعلم لما وقع هذا العلم لانا نعلم بحدوث الذات هو علم بعدمها قبل وجودها واذا قيل ان العلم
بعدمها ووجودها يحصل في ذلك الحكم ان يقال ان بعدمها الوجود اذا حصل لم يعقل منه الا الوجود بعد العدم والا فهو
غير معقول فان قال قائل كيف يصح القول بانه تعالى عالم بالمعلومات كلها فيما لم يزل وهو الآن عالم بانها
موجودة وفيما لم يزل لا يصح وصفها العلم بذلك بل كان عالما بانها غير موجودة وانها ستوجد وكذلك كان عالما
فيما لم يزل بانه سيفعل والآن لا يوصف بذلك بل يوصف بالعلم بانه فاعل وهذا يقتضي حدوث العلم على مذهب
الذي حكيناه قيل له قد بين علماء اهل التوحيد الجواب عن هذا السؤال وازالوا الشبهة به فقالوا ان
العلم بان الشيء سيوجد هو بعينه علم بوجوده اذا وجد وبانه كان موجودا اذا مضى وان تعلق العلم لا يختلف
باختلاف العبارة كان الوقت المخصوص يختلف العبارة عليه فيوصف اذا كان مستقبلا بانه غدا واذا كان حاضرا
بانه يوم واذا مضى بانه امس فتختلف العبارة والعبرة غير مختلفة في نفسه وذكروا ان الدلالة فيما يتعلق به يجري
مجرى العلم فيما ذكرناه فاما الخبر الصدق فمن حيث انه يتعلق بهذه المعاني يجري مجرى العلم والدلالة وفي انهما من حيث الصورة

والصيغة لان صيغة الخبر تختلف بالماضي والمستقبل والذي يدل على ان العلم بان الشيء سيوجد هو علم بوجوده اذا وجد
انه لو لم يكن كذلك لصح ان يعلم مع الجهل بوجود ذلك الشيء مثل ان يعلم ان زيدا سيموت في غد ويجهل في غد
موته مع بقاء علمه الاول وفي علمنا باستحالة كونه جاهلا بالمعلوم مع بقاء العلم الاول دلالة على صحة ما قلناه
من ان متعلق علمه الاول هو وجوده وانما قلنا انه لا ينكر وجود الجهل مصاحبا لبقاء العلم الاول لان
متعلقهما على ما يذهب اليه المخالف لا يتنافى ولو جهادا واحدا وكل علمين تعلقا بالمعلوم على وجهين جاز كل
وجود كل واحد منهما مع الجهل المضاد للآخر اذا لم يكن احدهما اصلا للآخر وليس هذا الدليل مبنيا على وجوب
بقاء العلم فيعترض بانه لا يبقى بل قد يجوز ان يقال لو بقي كيف كانت يكون الحال في جواز مصاحبة الجهل
الذي ذكرناه لان في علم استحالة مصاحبته لو بقي علم انه يتعلق بوجود الذات لان بقاء العلم لا يجعل متعلقه
ويجعله متعلقا بغير ما كان متعلقا به من قبل بل لا بد من ان لو بقي او وجد مثله في الثاني لصح الكلام لانه
اذا استحال ان يصاحب الجهل لما هو مثل العلم الاول صح ان الاول يتعلق بما يتعلق به الثاني من وجود
الذات في الوقت الذي يوجد فيه ويدل ايضا على ذلك ان العلم بانه سيوجد لو لم يكن علما بوجوده على
ما ذكرناه لكان لا يخلو لو بقي الى حال وجود ذلك الشيء المعلوم من ان يكون علما بانه سيوجد او علما بوجوده
ولا يجوز ان يكون علما بانه سيوجد وهو موجود لان ذلك يؤدي الى انقلابه في حال البقاء جهلا وقد
علم ان بقاء الشيء لا يقلب جنسه فيجب ان يكون علما بوجوده ويدل ايضا عليه ان العلم بان زيدا سيقوم
في غد لو لم يكن علما بقيامه لكان لا يتعذر ان يذكر هذا العالم انه كان عالما بذلك وان جهل قيامه او لم يعلمه
لان ذكر العلم ليس باقوى من العلم نفسه واذا كان العلم الاول لا يتعلق لو بقي بقيامه فذكره لا يمنع
من الجهل بقيامه وقد علمنا خلاف ذلك ويدل ايضا على صحة ما ذكرناه ان النبي صلى الله عليه لو اخبر بان زيدا
سيموت لكان ذلك الخبر دليلا على موته ووجب ان يكون من استدل به قبل موته او في حال الموت او بعده
سواء في تولد من العلوم المتماثلة لان النظر في الدليل الواحد من الوجه الواحد لا يولد علوما مختلفة ولا
ولا يولد الا المتماثل من العلوم ومما يدل ايضا على ذلك ويوضحه ان اختلاف العبارة لا تاثير لها في
هذا الباب انا نعلم ان من علم شيئا انه يكون في الوقت العاشر متى بقي علمه الى الثاني فلا بد ان يكون
عالما بانه سيكون في الوقت التاسع وكذلك اذا بقي الى الثالث يكون عالما بكونه في الثامن وعلى هذا
ولو كان الامر على ما ذكروه لوجب ان يكون ما يتعلق بكونه في العاشر لا يكون في الثاني متعلقا بكونه في

الا تسمع لان العلمين عندهم مختلفين وفي وضوح فساد ذلك دلالة على ان اختلاف العبارة على العلم الذي جعله العلة شبهتهم في هذا الباب لا يقتضي اختلاف متعلق العلم وما وصفنا له تعالى بانه عالم فيما لم يزل بان الدنيا غير موجودة ووصفه الان بانه يعلمها موجودة فلا شبهة في مثله اذا تؤمل حق التامل ولم نصفه الان من العلم الا بما وصفناه به فيما لم يزل متى اضيف تعلق العلم بالمعلوم الى الاوقات او ما يقدر تقديرها لانه تعالى لما كان عالما فيما لم يزل بان الدنيا غير موجودة في تلك الاحوال الموصوفة بانها لم تزل وهو الان عالم بان الدنيا غير موجودة في تلك الاحوال كما كان واذا وصفناه الان بانه عالم بوجودها في هذه الاوقات فما وصفناه الا بما كان عليه فيما لم يزل لانه لم يزل عالما بوجودها في هذه الاوقات وكذلك القول في وصفنا له بالعلم بانه غير فاعل فيما لم يزل والان فاعل لانه اذا اضيف الى الاوقات زالت الشبهة فروى انتفاء العلم فيما لم يزل بخبر انتفاله في سائر الاحوال كما ان ثبوته الان لا يقتضي ثبوته فيما تقدم وهو عالم لم يزل وفي كل حال بانه يفعل الفعل في الوقت الذي يفعل فيه وبثبوته في الوقت الذي ثبت فيه وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى وفي ان المعدوم يصح تناول العلم له سواء كان مما قد عدم بعد وجود او مما لم يوجد في وقت من الاوقات وشرحناه وبسطناه في نقضنا على يحيى بن عدي النصراني مقالته الموسومة بالكلام في طبيعة الممكن وذكرنا ان الاظهر عندنا ان يكون العلم بان الشيء سيوجد هو مجموع علمين احدهما يتناول وجوده في الوقت الذي يوجد فيه والاخر يتناول عدمه قبل ذلك وانه لم يكن موجودا ويجري هذا اللفظ في العبارة عن علمين مجرى العلم بان الذات متحرك لان ذلك ينبئ عن كونها في المكان عقيب كونها في غيره ويجري العلم بانه وقع انه مجموع علوم احدها يتناول وجوده والاخر يتناول عدمه قبل هذا الوجود والاخر يتناول وجوده قبل ذلك العدم وقوينا هذه الطريقة بما لا يحتاج الى تكراره ههنا ومن اراده على وجهه وقف عليه من هناك

فصل في انه تعالى لا يختص في ذاته بصفة زائدة على ما ذكرناه والرد على أصحاب الماهية

اعلم ان كل ما يعلم بطريق فانه لا يجوز اثباته على صفة لا تقتضيها تلك الطريق اما بنفسه او بواسطة وقد علمنا ان طريق اثباته تعالى هو الفعل لانا بافعاله نتوصل الى اثباته فيجب ان يكون اوصافه مثبتة من طريق الفعل ايضا اما بنفسه او بواسطة وهذا الكلام مبني على موضعين احدهما ان كل شيء ثبت من طريق فمنه نثبت احواله وصفاته والموضع الاخر ان الفعل لا يدل على صفة تزيد على ما اثبتناه لا بنفسه ولا بواسطة والذي يدل على الاول وجود ما سوى المدركات كالسواد وغيره لما ثبت بالادراك لم يصح ان يثبت لها صفة لا تقتضيها الادراك بنفسه او بواسطة وكذلك كون الجسم متحركا لما كان الطريق الى اثبات ذات الحركة كان هو الطريق الى اثبات صفاتها حتى لا يثبت لها شيئا من الصفات الا وكون الجسم متحركا طريق اليه بنفسه او بواسطة والقول بخلاف ما ذكرناه يؤدي الى الجهالات والى اثبات احوال ومعان له تعالى ولغيره من المدركات سوى ما عقلناه لا نهاية لها وذلك يشكك في العلم بتعداد الذوات وتماثلها وايجاب العلل وتاثير الاسباب والذي يدل على الاصل الثاني ان الفعل بمجرده لا يدل الا على كون من صح منه قادرا ووقوعه على وجه الاحكام لا يقتضي الا كونه عالما ووقوعه على وجه دون اخر لا يدل الا على كونه مريدا او كارها وكونه على هذه الصفات يدل على كونه حيا ووجوب هذه الصفات له يقتضي على راي ابي هاشم اثبات صفة له لنفسه لاجلها وجبت هذه الصفات وليس في الفعل ولا فيما يرجع اليه ما يقتضي ما يدعونه من الماهية فيجب نفيها فان قيل اليس اثبت ابو هاشم له تعالى صفة لنفسه اوجبت عنده ما ذكرتموه من الصفات وهذا قول بمذهب ضرار في الماهية في المعنى قيل لم يثبت ابو هاشم الا ما اقتضاه الفعل لانه لم يثبت بالفعل عنده كونه تعالى على الصفات التي ذكرناها ووجبت له هذه الصفات واستحقها على خلاف ما يستحقها غيره اثبته تعالى على صفة تقتضي ذلك لم يثبت على كل حال الا ما اقتضاه الفعل فان كان ضرار انما عنى بالماهية هذه الحال التي اثبتها ابو هاشم فقد اصاب المعنى من وجه واخطا في قوله ان الله تعالى يعلم نفسه عليها وان غيره لا يعلمه كذلك لانا قد علمناه بالدليل كونه تعالى على هذه الحال المخصوصة واخطا في قوله انه يدرك نفسه عليها وندركه يوم القيامة ايضا عليها لان الادراك مستحيل على ذاته تعالى بما سياتي في الكتاب بعون الله واخطا ايضا في العبارة وتسميته هذه الصفة بانها ماهية لان احدا من الامة لا يستعمل هذه اللفظة فيه عز وجل كما لا يستعمل الكيفية والكمية لان الماهية لا تستعمل الا فيما له نظير ومما يدل ايضا على بطلان قوله بالماهية انه لا يصح اثبات الذات على صفة ثبوتها في جميع الاحكام المعقولة كانتفائها لان ذلك يؤدي الى الجهالات والى اثبات ما لا يتناهى من الصفات ولهذا لا يجوز ان يحصل في المحل معنى يخصه الا ويحصل معه حكم لولاه لما حصل وقد علمنا ان هذه الماهية التي اثبتوها لا حكم لها يقف عليها حتى انها لو لم تثبت لم يكن حاصلا فيجب نفيها فان قيل فاي حكم لكونه تعالى مدركا قلنا ان كونه تعالى مدركا لا يثبت الا معه كما ان الاحكام تثبت معه فيها وهذا حكم معقول وقد قيل ان الذي يجب في الصفة ان يكون لها حكم في موضع من المواضع وليس يجب ذلك في كل مكان ولا وجه ما لكونه مدركا حكم وهو علم المدركات مفصلا والماهية التي ادعوها لا حكم لها على وجه من الوجوه

ويمكن ان يقال زايدا على ذلك ان كون المدرك مدركا يقتضيه كونه حيا وان كان مشروطا وما تقتضيه الصفة
ويجب عنها جار مجرى الصفة وكالفرع منها واذا كان لكونه حيا حكم معقول فذلك الحكم كانه حكم كونه مدركا لاقتضاء الصفة
الاخرى ومثل ذلك لا يمكن في الماهية وتعلق ضرار في هذا الباب باطلاق الامة انه اعلم بنفسه مما من ركيك
الشبه لان ذلك يوجب عليه او لما ثبت ما يرتبه اخرى لا يعلمها الا الانبياء عليهم السلم لان من اطلق انه تعالى
اعلم بنفسه من مطلق ان الانبياء عليهم السلم اعلم بربنا ويوجب ايضا ان للذوات كلها ايضا ماهيات تنفرد بعلمها
دوننا لانهم يطلقون انه عالم بكل شي مثل على ان لما اطلق من ذلك معنى صحيحا وهو انه تعالى اعلم من كونه قادرا
على الاشياء ومدركا لها على سبيل التفصيل بما لا يتناهى اليه علومنا ويمكن ان يقال انه يعلم من افعاله
واوصافها ما لا يعلمه غيره كما يقال في احدنا انه اعلم بنفسه من غيره والمراد بذلك ما يرجع الى اخلاقه وافعاله
وعاداته وكل ذلك واضح

فصل في تبيين العلم بهذه الاحوال

اعلم ان اول العلوم من احواله كونه تعالى قادرا لانها الحال التي يقتضيها مجرد الفعل فاذا علم ذلك صح ان يستدل
بهذا العلم على حاله وفي حال العلم بانه حي موجود قديم بان يكون قد علم من قبل ذلك ان القادر
لا يكون الا حيا موجودا وان الحوادث لا بد من ان تنتهي الى صانع قديم فان لم يكن قد تقدم علمه بما ذكرناه
صح ان يبتدي بالاستدلال بكونه قادرا على انه حي موجود ويجوز قبل ان يستدل على انه حي موجود ان يستدل
على انه عالم بما وقع من افعاله المحكمة والعلم بهذه الصفة يعني كونه عالما لا بد من تاخرها عن العلم بكونه قادرا
ولا يجوز من تقارنهما لما في كونه حيا موجودا واذا علم حيا فان كان قد علم من قبل ان من حق الحي ان
يدرك المدركات اذا تكاملت الشروط وان يكون سميعا بصيرا علم انه تعالى سميع بصير مع العلم بانه حي وان لم
يتقدم له ذلك استدل بكونه حيا على انه سميع بصير واما صفته في الذات فانه يعلمها الناظر مع علم وجوب
هذه الصفات التي ذكرناها له او وجوب واحدة منها وكونه مريدا او كارها يعلم بخطابه ولا يصح ان يعلم قبل ان
يعلم عالما لانه ان عول في الاستدلال على ذلك على كونه امرا او مخبرا فهو مبني على السمع الذي لا يصح الا بعد صحة
كونه حكيما وان استدل بان العالم بما فعله اذا كان مختارا لغرض مخصوص الفعل لا بد ان يريده متى لم يكن ممنوعا
من الارادة فذلك ايضا واضح وكذلك ان استدل بانه لو لم يقصد بخلق تعريضنا للنفع لم يكن حكيما وكان
قبيحا فانه لا يتم الا بعد ان يبنى على انه لا يختار القبيح والحدث وانه لا يختار ذلك مبني على انه عالم [illegible]
ما ذكرناه

فصل في احكام هذه الاحوال وما يقتضيه وتوثره

اعلم ان حكم كونه تعالى
قادرا صحة ايجاده ما قدر عليه ولا يحتاج الى التقييد فيه بذكر انتفاء الموانع وان احتيج الى ذلك فينا لاستحالة الموانع عليه
كما لم يحتج في كونه مدركا الى اشتراط انتفاء الالات والافات كما اشترطناه فينا لاستحالة الالات والافات عليه تعالى فان قيل
كيف يكون قادرا فيما لم يزل والفعل لا يصح فيما لم يزل قلنا الفعل انما لا يصح وجوده فيما لم يزل فاما ايجاده على الوجه
الذي يصح وجوده عليه فثابته لم يزل كما ان الفعل وان لم يصح وجوده في حال وجود القدرة عليه فانه يصح ان يوجدها
على الوجه الذي يصح وجوده عليه فثابته لم يزل كما ان الفعل وان لم يصح وجوده في حال وجود القدرة عليه فانه يصح ان
يوجدها على الوجه الذي يصح وجوده ويوصف في ابتداء حال القدرة بانه يصح على هذا التقدير فاما حكم كونه تعالى
عالما فهو صحة المحكم من الافعال منه اما على سبيل التحقيق او التقدير ولا يلزم على هذا الحد الا يكون عالما بافعال غيره
ولا بما لا يكون قادرا عليه وبما ليس بمقدور في نفسه لان كل ذلك لو قدرناه مقدورا له لصح ان يفعله محكما فهذا
فيه تحقيقا او تقديرا وقد يوثر ايضا كونه تعالى عالما في غير ذلك لان الاعتقادات التي يفعلها فينا يكون علوما
لاجل كونه عالما ويوثر ايضا كونه عالما بالثواب وانه يستفعله ويعيد من يستحقه في حسن التكليف فاما حكم كونه موجودا
فهو يصحح كونه عالما قادرا واحكام كونه قديما هي نفي صفات المحدثات عليه كالجسمية وان يكون مدركا
وغير ذلك فاما كونه حيا فحكمه صحة كونه تعالى عالما قادرا وان يدرك عند وجود المدرك فاما
كونه مدركا فقد بينا ان حكمه ثبوت الغنى وانتفاء الحاجة لانهما يترتبان على صحة الادراك من حيث
ان المحتاج هو الذي يحتاج ان يدرك ما تشتهيه او يحتاج ان يندفع عنه ما يدركه ويهون نفرة والغني هو
الذي لا يحتاج الى ذلك فصحة الادراك مراعاة في هذا الباب على ما نرى وقد قال قوم ان حكم
هذه الصفة انه لا يصح العلم بالمدركات على سبيل التفصيل لان الاكمه لا يصح ان يعلم ذلك
من حيث لم يكن مدركا وهو غير صحيح لانه غير ممتنع ان يخلق الله تعالى في قلب الاعمى العلم بالمدركات
على التفصيل وقد تقدم في جملة ما قلناه ان الصفة لا يجب ان يكون لها حكم في كل مكان وانما يجب الا
تختص بحكم يبين به من غيرها وان ثبت في موضع دون آخر وحكم هذه الصفة فينا ظاهر وقد بيناه وذكرنا ايضا
وجها آخر وهو انها من حيث لم تنفصل عن كونه حيا كانت احكام كونه حيا كانها حاصلة بكونها مدركا
فاما حكم كونه مريدا او كارها فهو وقوع افعاله خبرا او امرا ونهيا ولمكان هذه الصفة ايضا يكون مثيبا
ومعاقبا الى غير ذلك فاما حكم الصفة الذاتية فهو وجوب ما ذكرناه من كونه عالما قادرا حيا فيما لم يزل على
وجه لا يكون لغيره

فصل في ذكر جملة من الاستدلال بالشاهد على الغائب

اعلم انا انما اوردنا هذه الجملة وقطعنا بها نظام الكلام في الصفات لان كثيرا مما مضى ويمضي من جملته مبني
عليه فلا بد من الاشارة الى جملة كافية واعلم ان معنى قولنا في الشيء انه ثابت بدا انه معلوم ومعنى قولنا
غايب انه غير معلوم لانا انما نستدل بما نعلم على ما لا نعلم وليس الغايب ان يكون ما يستدل به ثابتا بدا ولا
حاضرا بل الغايب ان يكونه معلوما على الوجه الذي له يدل ويكون ما استدل عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي
نطلبه بالدلالة والذي يبين ذلك ان كونه حاضرا ثابتا بدا اذا حصل ولم يعلم على الوجه الذي يدل ويكون
ما استدل عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي نطلبه بالدلالة والذي يبين ذلك ان كونه حاضرا ثابتا بدا
اذا حصل ولم يعلم على الوجه الذي يدل لم يمكن الاستدلال به ومتى علم من الوجه الذي ذكرناه امكن ان يستدل
وان كان غايبا غير حاضر ولا ثابت وبهذا يستدل بوقوع تصرف زيد من جهته وهو معلوم لنا على انه قادر
من حيث لم يكن معلوما لنا وقد قسم الاستدلال الى اربعة اقسام اولها مبني على الاشتراك في طريقة اثبات
الحكم ومعرفته وثانيها طريقة التعليل اذا وقع الاشتراك في العلة وثالثها وقوع الاشتراك في الحكم فقد علم
استناده الى صفات مخصوصة ورابعها اثبات الحكم بالمزية والترجيح وان لم يظهر العلة فمثال الاول
ان يثبت احدنا قادرا بطريقة صحة الفعل ثم يثبت القديم تعالى وكل من صح منه الفعل منه قادرا لان
الطريقة في الكل واحدة غير مختلفة ولا يحتاج فيها الى استعمال القياس ومثال الثاني ان يعلم ان المحدث
يتعلق بنا ويحتاج الينا في حدوثه فنقيس الغايب على ذلك لان الاشتراك في العلة وكذلك يعلم ان علة
قبح الكذب العاري من نفع او دفع ضرر هي كونه كذبا فنقيس على ذلك الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر في
القبح ومثال الثالث ان يعلم كون احدنا امرا ومخبرا فان المؤثر في صحة ذلك منه كونه مريدا فاذا
علمناه تعالى امرا ومخبرا علمناه مريدا ومثال الرابع ان نعلم في ان هذا … لا لخصوصية تحسن مع الظن
فنعلم انها بان يحسن عند العلم … اولى واعلم ان الله لانه لا بد ان يكون فعله حادثة في الاصل
او مما يتعذر … الفعل ومثال … يستدل به من الافعال … بما يتعذر … الفعل فكان الاستدلال
بجواز العدم في العرض على حدوثه لان العدم … في باب الاستدلال بجوازه
… وان كان … ومما قيل في هذا الوجه ومما اشتهر ان النظر غير واقع في دليل على الحقيقة بل يسمى طريق
العلم … طريقة النظر هذا اذا كان النظر في نفس احوال الذات … واذا كان
المعلوم غير المنظور فيه فلا شبهة في تسميته بالدليل والاستدلال وكل هذا اختلاف في عبارة المؤثر في المعاني …

حتى الدليل ان يدل على احد وجهين اما على ما لولاه لم يصح كدلالة الفعل على كون فاعله قادرا او ما شهد او على
ما لولاه لم يحسن اذ لم يخبر كدلالة المعجز على صدق النبي ص من حيث لولا صدقه لما حسن اظهاره وما اشبه ذلك مما يرجع
الى الدواعي واعلم ان شرايط ما يصح الاستدلال عليه ثلاث اولها ان يكون في نفسه معقولا لانه اذا لم يمكن
بهذه الصفة لم يمكن اعتقاده وما لا يمكن اعتقاده لا يصح ان يطلب بالدليل وثانيها ان لا يكون
معلوما من طريقه على الوجه الذي يطلبه بالدلالة لان العلم بالشيء يمنع من الاستدلال عليه وثالثها
ان يكون الدليل متاتيا فيه ومتعلقا به واعلم ان الدليل لكل حال او حكم غني عنه يجب ان يكون سابقا
متى امكن لان التعليل هو نظر وطلب المعرفة والاصل جواز مثل ذلك الا ان يكون مؤديا الى فساد فيمتنع منه
وانما يؤدي الى الفساد على احد وجهين احدهما ان يكون بأي شيء علل كان فاسدا مثل تعليل اختصاص المحل
بذات دون ذات اخرى من جنسها وما اشبه ذلك والوجه الاخر المانع من التعليل ان يكون فيه عود على
الحكم او الصفة بالنقض ومثاله تعليل صفة الذات وان جنس ماله كان السواد سوادا او جهة اختصاصه بذلك
دون البياض لان تعليل ذلك يخرج الصفة من ان تكون ذاتية ويبطل حكمها ويؤدي الى انه لا غاية للتعليل ولا انقطاع
فاما ما يصح التعليل به فاحسن ما خص به ان يقال ان التعليل يقع اما بالذات وما يرجع اليها او بالفاعل وما يتبعه
او بامر موجب وما يعود اليه فمثال الاول نحو كون الجوهر متحيزا وما يدرك عليه الذوات المدركات من الصفات
ومثال الثاني الذي يعلل بالفاعل كونه قادرا ومثال الثالث كون المحل في جهة من الجهات
فانه يعلل بالكون وكون احدنا معتقدا ومريدا لانه يخبر عن معان اوجبت له هذه الصفات ولهذه الجملة التي
ذكرناها شرح يطول وتفصيل يخرج بايراده عن الغرض في هذا الكتاب وفيما اوردناه كفاية

فصل

في كيفية استحقاقه تعالى ما تقدم ذكره من الصفات وانه يستحقها لذاته لا لمعان

ليس يخلو تعالى من ان يكون مستحقا لهذه الصفات لمعان او لا لمعان فان استحقها لمعان لم يخل تلك المعاني
من ان تكون موجودة او معدومة او لا توصف بشيء من ذلك فان كانت موجودة لم يخل من ان تكون قديمة
او محدثة او لا توصف بكل واحدة من الصفتين واذا بطلت اقسام المعاني كلها لم يبق الا ان يكون مستحقا
لها لذاته او لما هو عليه في ذاته لان ما نضيفه اليه مما يستحق للمعنى من الصفات هو الذات وما يرجع اليها الفاعل
ولا شبهة في ان الفاعل ههنا لا يصح الاعتراض به لانا قد بينا ثبوت هذه الصفات فيما لم يزل وان الفاعل لا يجوز

واعلم انا انما اوردنا هذه الجملة وقطعنا بها نظام الكلام في الصفات لان كثيرا مما مضى ويمضي من جملته مبني
عليه فلا بد من الاشارة الى هذه الجملة كافية واعلم ان معنى قولنا في الشيء انه ثابت انه معلوم ومعنى قولنا
غايب انه غير معلوم لانا انما نستدل بما نعلم على ما لا نعلم وليس الغائب الا يكون ما يستدل به ثابتا ولا
حاضرا بل الغائب يكون معلوما على الوجه الذي يدل و يكون ما استدل عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي
نطلبه بالدلالة والذي يبين ذلك ان كونه حاضرا ثابتا اذا حصل ولم يعلم على الوجه الذي يدل و يكون
ما استدل عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي نطلبه بالدلالة والذي يبين ذلك ان كونه حاضرا ثابتا
اذا حصل ولم يعلم على الوجه الذي يدل لم يمكن الاستدلال به ومتى علمه من الوجه الذي ذكرناه امكنه ان يستدل
وان كان غايبا غير حاضر ولا مشاهد ولهذا يستدل بوقوع تصرف زيد من جهته وهو معلوم لنا على انه قادر
من حيث لم يكن معلوما وقد قسم الاستدلال الى اربعة اقسام اولها مبني على الاتفاق في طريقة اثبات
الحكم ومعرفته وثانيها طريقة التعليل اذا وقع الاشتراك في العلة وثالثها وقوع الاشتراك في الاحكام فقد علم
استنادها الى صفات مخصوصة ورابعها اثبات الحكم بالمزية والترجيح وان لم يظهر العلة فمثال الاول
ان يثبت احدنا قادرا بطريقة صحة الفعل ثم يثبت القديم تعالى وكل من صح منه الفعل منه قادرا لان
الطريقة في الكل واحدة غير مختلفة ولا يحتاج فيها الى استعمال القياس ومثال الثاني ان يعلم ان المحدث
يتعلق بنا ويحتاج الينا في حدوثه فنقيس الغايب علينا فيه لان الاشتراك في العلة وكذلك يعلم ان علة
قبح الكذب العاري من نفع او دفع ضرر هي كونه كذبا فنقيس على ذلك الكذب الذي فيه نفع او دفع ضرر في
القبح ومثال الثالث ان يعلم كون احدنا امرا ومخبرا فان المؤثر في صحة ذلك منه كونه مريدا فاذا
علمناه تعالى امرا ومخبرا علمناه مريدا ومثال الرابع ان نعلم في الشاهد ان افعالنا المخصوصة يحسن مع النظر
فيعلم انها يحسن عند العلم والمزية على النظر او نقول اعلم ان الدلالة لا بد ان يكون فعلا وحادثة في الاصل
او مما يتقدر بقدر الفعل ومثال ما يستدل به من الافعال الادلة وسائر ما ذكرناه فاما ما يتعذر تقدير الفعل فكالاستدلال
بجواز العدم في العرض على حدوثه لان العدم والحدوث يتقدر تقدير الحدوث ويدل في باب الاستدلال بجوازه
مجرى نوعه وان كان ربما قيل في هذا الوجه وما اشبهه ان النظر غير داخل في دليل على الحقيقة بل يسمى طريق
العلم عنه بمنزلة طريقة النظر هذا اذا كان النظر في نفس احوال الذات يعلم بها حال اخرى فاما اذا كان
المعلوم غير مقصور فيه فلا شبهة في التسمية بالدليل والاستدلال وكل هذا خلاف في عبارة والمؤثر في المعاني

٧

حق الدليل ان يدل على احد وجهين اما على ما لولاه لم يصح كدلالة الفعل على كون فاعله قادرا او ما شبهه او على
ما لولاه لم يحسن او لم يخبر كدلالة المعجز على صدق النبي صلى الله عليه من حيث لولا صدقه لما حسن اظهاره وما اشبه ذلك والجامع
ان الداعي واعلم ان شريطة ما يصح الاستدلال عليه ثلاث اولها ان يكون في نفسه معقولا لانه اذا لم يمكن
بهذه الصفة لم يمكن اعتقاده وما لا يمكن اعتقاده لا يصح ان يطلب بالدليل وثانيها ان لا يكون
معلوما من طريقه على الوجه الذي يطلبه بالدلالة لان العلم بالشيء يمنع من الاستدلال عليه وثالثها
ان يكون الدليل مما يتأتى فيه ويتعلق به واعلم ان الدليل لكل حال او حكم عقلي عنه يجب ان يكون مما ينبني
متى امكن لان التعليل هو نظر وطلب المعرفة والاصل جواز مثل ذلك الا ان يكون مؤديا الى فساد فيمتنع منه
وانما يؤدي الى الفساد على احد وجهين احدهما ان يكون باي شيء علل كان فاسدا مثل تعليل اختصاص المحل
بذات دون ذات اخرى من جنسها وما اشبه ذلك والوجه الاخر المانع من التعليل ان يكون فيه عود على
الحكم او الصفة بالنقض ومثاله تعليل صفة الذات وان هيئته بها كان السواد سوادا او جهة اختصاصه بذلك
دون البياض لان تعليل ذلك يخرج الصفة من ان تكون ذاتية ويبطل حكمها ويؤدي الى انه لا غاية للتعليل ولا انقطاع
فاما ما يصح التعليل به فاحسن ما خص به ان يقال ان التعليل يتبع اما بالذات وما يرجع اليها او بالفاعل وما يتبعه
او بامر موجب وما هو داخل فيه فمثال الاول نحو كون الجوهر متحيزا وما يدرك عليه الذوات المدركات من الصفات
ومثال الثاني الذي يعلل بالفاعل وبكونه قادرا ومثال الثالث كون المحل في جهة من الجهات
فانه معلل بالكون وكون احدنا معتقدا ومريدا لانه يجب عن معان اوجبت له هذه الصفات ولهذه الجملة التي
ذكرناها شرح يطول وتفصيل يخرج بايراده عن الغرض في هذا الكتاب وفيما اوردناه كفاية

فصل

في كيفية استحقاقه تعالى ما تقدم ذكره من الصفات وانه يستحقها لذاته لا لمعان

ليس يخلو تعالى من ان يكون مستحقا لهذه الصفات لمعان او لا لمعان فان استحقها لمعان لم تخل تلك المعاني
من ان تكون موجودة او معدومة او لا توصف بشيء من ذلك فان كانت موجودة لم تخل من ان تكون قديمة
او محدثة او لا يوصف بكل واحدة من الصفتين واذا ابطلت اقسام المعاني كلها لم يبق الا ان يكون مستحقا
لها لذاته او لما هو علة في ذاته لان ما نقسم اليه ما لا يستحق للمعنى من الصفات هو الذات وما يرجع اليها او الفاعل
ولا شبهة في ان الفاعل هنا لا يصح الاعتراض به لانا قد بينا ثبوت هذه الصفات فيما لم يزل والفاعل لا يجوز

بنفسه وبين المتجدد الوجود من غير ان يخطر ببالهم كون ما يوصف بذلك ويفرق بينه وبين غيره صفة او موصوفا فيجب
على مقتضى اللغة ان يجري ما اجروا من الاوصاف في كل موضع عقلوا فيه ما اجروا من اجله الاسم وافاده
بها لان الامتناع من ذلك نقض للغة وخروج عنها فلا فرق بين من خص بهذه الاوصاف بعض الذوات
دون بعض مع الاشتراك في الفائدة وبين من خص بذلك بعض الاوقات او بعض الاماكن وكل هذا نقض
للغة فان قالوا نعني بقولنا ان الصفات لا توصف انه لا يجري عليها من الاوصاف ما يفيد قيام المعاني
بها لاستحالة الحلول بالمعاني قيل لهم اذا كان هذا مرادكم فهو صحيح في المعنى الا انه لا يقتضي الامتناع من
الوصف بانها موجودة او قديمة لان ذلك لا يقتضي قيام المعاني بل يفيد التفرقة التي قدمنا ذكرها فان
قالوا بل الموجود عندنا موجود بوجود والقديم قديم بقدم فلهذا امتنعنا من وصف الصفات بذلك قلنا
الذي يبطل ذلك ما تقدم من ان اهل اللغة لم يفيدوا بالقديم والموجود الا الاحوال والفروق التي ذكرناها
ولانهم يجرون ذلك على ما عقلوا له الحكم الذي ذكرناه وان لم يعتقدوا المعنى من وجود او قدم لا على جملة ولا
على تفصيل ولهذا يصفون العرض بانه موجود كما يصفون الجسم بذلك وان لم يجوزوا على العرض قيام
المعاني لانه لو كان الموجود موجودا بوجود وكان القديم قديما بقدم لادى الى ان الذوات لا توجد حتى
يوجد ما لا نهاية له من الذوات وذلك ما قد بين فساده في غير موضع هذا على انا قد ذكرنا ما فيه
من ان العلم والقدرة وما اشبههما صفات على الحقيقة وذلك عندنا باطل لان الصفة والوصف عند اهل
اللغة واحد لا فصل بينهما كما لا فصل بين قولهم وعد وعدة ووجه وجهة ووزن وزنة وانما يجرون ذلك على الاقوال
دون ما ليس بقول من المعاني ولهذا يقولون وصف فلان فلانا بوصف حسن وصفة حسنة ويسمونه على
الوجهين واصفا ولولا ان ذلك الوصف هو الصفة لما جاز ذلك على ان الصفة لو كانت هي المعنى دون
القول لكان من فعل الحركة في نفسه او بيده يقال وصف نفسه او غيره بانه متحرك ولوجب ان يكون الاخرس لا يمتنع من
الوصف كما لا يمتنع من فعل المعنى وهذا ظاهر الفساد وليس لهم ان يقولوا ان الواصف مشتق من فعل الوصف لا
من فعل الصفة ومن فعل الحركة فقد فعل الصفة دون الوصف وذلك انا قد بينا ان اهل اللغة لا يفرقون بين
الوصف والصفة على ان الواصف اذا كان اسما يفيد فعل الوصف فما المشتق من الصفة للفاعل ومن شانهم
ان يشتقوا من كل الحوادث الظاهرة لهم المتميزة اسماء للفاعلين على ان هؤلاء قد ناقضوا مناقضة ظاهرة لانهم
يجرون على هذه المعاني اوصافا كثيرة مثل قولهم معلوم وشيء وعلم وقدرة وحياة وغير ذلك ولهذا لا يصفونها

مع ذلك بالوجود واذا جاز ان توصف بما ذكرناه ولا يمنع كونها صفات منها جاز ان توصف بما منعوا منه
من القدم وغيره **فصل في انه لا يصح كون المعاني محدثة** فاما الذي يدل على انه لا تكون
الصفات التي ذكرناها لمعان محدثة فهو انه لو كان قادرا بقدرة محدثة لوجب ان يكون هو الفاعل لها
ومن حق الفاعل ان يكون قادرا قبل ان يفعل واذا كان لا يقدر الا بقدرة يفعلها ولا يصح ان يفعلها
الا بعد ان يكون قادرا يتعلق كل واحد من الامرين بصاحبه ويستحيل الامر فان قيل دلوا على انه لو
قدر بقدرة محدثة لكان هو المحدث لها قيل له لو فعل تلك القدرة غيره تعالى لم يخل من ان يكون قادرا لنفسه
او بقدرة وليس يجوز اثبات قادر لنفسه سواه تعالى لما نذكره في باب التوحيد والقادر بقدرة لا يتاتى
منه فعل القدرة على ان ذلك القادر بقدرة لا بد ان يكون الفاعل لقدرته غيره فاما ان يؤدي الى ما لا نهاية
له من الفاعلين او الانتهاء الى محدث قادر لنفسه يفعل القدرة وهو المطلوب في هذا الموضع فان قيل
وما الدليل على ان القادر بقدرة لا يتاتى منه فعل القدرة قلنا لوجوه اولها انا قد بينا ان القدرة وان
اختلفت مقدوراتها لا تختلف في الجنس واذا تعذر على احدنا فعل القدرة بما فيه من القدر دل على القدرة خارجة
من مقدور القدر على كل حال والذي يبين ما ذكرناه ان احدنا قد تدعوه الدواعي الى زيادة حاله في كونه
قادرا فلو كانت قدرة متعلقة بالقدر لصح ان يفعلها وان يتبين من نفسه الزيادة في كونه قادرا وهذا
يتبين بالقدر لا يفعل القدر وثانيها ان القدرة لا تتعلق به تعالى الا اذا وجدت في محل على حسب وجود
ارادته ومن كان قادرا بقدرة لا يصح ان يفعل الا مباشرا او متولدا وليس يصح ان تتولد التي عن السبب
في غير محله الا اذا كان ذلك السبب مما يختص بجهة كالاعتماد وليس يجوز ان يولد الاعتماد قدرة في غير محل
ولا شيئا مما يولده على هذا الوجه لانه لا يولد الا في جهته فذلك يجب على هذا ان يكون القدرة او غيرها
مما يولده الاعتماد موجودا في الجهة التي هي جهة الاعتماد وكل شيء يوجد في جهة لا على سبيل التبع لغيره فلا بد
من ان يكون ذا حجم وحيز ولا يصح على هذه المعاني ذلك فعدا ان يكون الاعتماد مولدا لها وثالثها
ان القادر بقدرة لا يكون الا جسما والجسم على ما بيناه لا يكون الا من فعل القديم تعالى على فرض هذا ان لو
قادرا ولا حيا فكيف يفعل هذا الجسم ومما يدل على ان القديم تعالى لا يجوز ان يكون قادرا بقدرة
محدثة ان تلك القدرة لا تخلو من ان تكون حالة فيه تعالى او في غيره او موجودة لا في محل ووجودها في
محال لان القدرة تحتاج في وجودها الى وجود الحياة في محلها والحياة تحتاج الى بنية مخصوصة والبنية لا تصح الا

ما ليس ولا يجوز ان يكون قادرا بقدرة تحل في غيره لان ذلك الغير لا بد ان يكون حيا ولو جاز ان يقدر
بقدرة تحل سواه لجاز ان يعلم بعلم في غيره ويجهل بجهل في غيره وهذا يقتضي كونه عالما جاهلا بالشيء الواحد
على الوجه الواحد اذا علمه عالم وجهله جاهل على ان القدرة الموجودة في محل فيه حيوة يجب ان يكون قدرة
لمن ملك الحيوة حيوة له ويؤدي ذلك الى اثبات مقدور واحد لقادرين وقد عرف فساد ذلك بانا نبين
انه ولا يجوز ان يكون القدرة موجودة لا في محل لما قد بيناه في ابطال كونه قادرا بقدرة معدومة من
ان القدرة لا يصح الفعل بها الا بان يستعمل محلها او في سببه وهذا يقتضي ان وجودها لا في محل يبطل حكمها
وصحة الفعل بها ويبطل ما قلناه يعلم انه لا يجوز ان يكون حيا بحيوة محدثة لانه كان يجب ان يكون هو المحدث
للحيوة ومن ليس بحي لا يصح ان يحدث شيئا وجميع ما اوردناه في العدم اذا اورد على هذا الكلام كان الجواب
عنه ما بيناه فان الطريقة واحدة وجميع ما يدل ايضا على ابطال كونه حيا بحيوة توجد لا في محل ما قدمناه في ابطال
كون الحيوة التي يحيى بها معدومة من الوجهين مع المتصلين باقرانا بشرط الحيوة وانه يقتضي وجودها في
المحل واما الذي يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون عالما بعلم محدث فهو ان القول بذلك يوجب ان
يكون الذي علم به من فعله وقد ثبت ان العلم لا يقع الا ممن هو عالم قبل ايجاده فلو لم يكن عالما الا بعلم
محدث وكان لا يحدثه الا وهو عالم لتعلق كل واحد من الامرين بصاحبه ولم يصح لا كونه عالما ولا وجود
علم بهذه الجملة مبنية على اصلين احدهما ان العلم يجب ان يكون من فعله والاخر ان فعل العلم لا يصح الا من عالم
والذي يدل على الاول انه لو لم يكن هو الفاعل لذلك العلم لكان فاعله ممن ان يكون قادرا لنفسه او قادرا
بقدرة وقد ابطلنا كونه قادرا لنفسه بما دل على نفي ثان له تعالى وكونه قادرا بقدرة يمنع من فعل العلم لانه في
محل وهو الوجه الذي يتعلق معه بالتقسيم تعالى لان القدرة لا يقع العلم بها الا متولدا في محل القدرة او مبتدا
في محلها لانه لا جهة للتعلق حتى يصح ان يولد في غير محله وليس يجوز ان يعلم تعالى بما يوجد في المحل لان من حق
العلم ان يوجد في محل الحيوة ويجب ان يكون عالما لمن ملك الحيوة له وقد شرحنا ذلك قبل هذا الموضع فلم
يبق بعد ذلك الا ان يكون العلم من فعله والذي يدل على الاصل الثاني ان العلم قد ثبت انه لا يكون علما
بجنسه وانما يكون كذلك لوقوعه على وجه وان كل وجه يقع عليه فيكون علما يتفق كون غيره فلو انه لم
يكن علما لجنسه انما قد يحدث من جنسه ما ليس بعلم الا ترى ان اعتقاد كون زيد في الدار في وقت مخصوص تقليدا مثلا
جنس ما انه في الدار بعلم لانه انما يتميز احدهما عن الاخر ولان كل واحد منهما يوجب مثل موجب الاخر دون نهاية

قد اشتركا في تعلق بما يتعلقان به على اخص الوجوه وكل ذلك يوجب التماثل واذا لم يكن علما لجنسه ولم يجز
ان يكون علما لحدوثه ولا لوجوده ولا لنفي شاركه التقليد فيه ولا ان يكون كذلك لعلة ولا بالفاعل
متى لم يرد بالنفي على انه يجد فعل بعض الوجوه التي نذكرها لانه لكان يمتنع ان يقع على بعض الوجوه التي
نذكرها ثم لا يكون علما للعدم ما يدعيه من العلة ولان الذي علل كونه عالما بما له علل او وجود العلة من غير
ان يكون على بعض ما نذكره على ان العلة التي يدعى مع التقليد الذي يوجد فيه الشيء بخصوص كل لها مع العلم الموجود
فيه لغيره لعدم اختصاص احدهما دون الاخر فليس بان يوجب كون احدهما علما اولى من ان يوجب
استحال ذلك ثبت انه لا يكون علما الا لحدوثه على بعض الوجوه واما الوجوه التي اذا وقع عليها الاعتقاد
كان علما فالذي ذكره ابو هاشم وابو علي ثلثة اوجه احدها ان يقع العلم متولدا على النظر والامر الذي يقع
ان نذكر كيفية النظر كما يفعله المتنبه من نومه والثالث ان يكون من فعل العالم بمعتقده كما يفعله القديم
تعالى فينا من العلوم الضرورية واضاف من تاخر منهما الى ذلك وجهين اخرين احدهما ان يعلم في
الجملة ان من حق الموصوف بصفة ان يكون بصفة اخرى او حكم اخر فمتى علم شيئا يستحق الصفة الاولى على التفصيل
فلا بد من ان يفعل اعتقادا لكونه على الصفة الثانية والحكم فيكون هذا الاعتقاد علما لتقدم العلم الاول
ومثاله العلم في الجملة بتعلق الظلم متصلا وان من حق المحدث ان يكون له محدثا وانه متى علم ظلما بعينه ومحدثا
بعينه فعل العلم بتعلق الظلم متصلا وحاجة المحدث الى المحدث متصلا والوجه الاخر ان يكون الاعتقاد
علما لوقوعه من متذكر كونه عالما واجرى ذلك العلم بالمعتقد مجرى العلم بالمعتقد كما اجرى الذكر النظر وقد
زيد على ذكر هذه الوجوه الخمسة وجه سادس على مذهب لابي هاشم خاصة وهو ان يكون الاعتقاد علما
لانه اعتقاد ولمن هو عالم بالمعتقد وان كان لم يفعله لم يكن عالما بالمعتقد ومثاله ان يعتقد تقليدا كون
زيد في الدار ثم شاهده فيصير الاعتقاد واو لا علما لكون الاول علما فان قيل من اين ان الاعتقاد لا يكون
علما الا لما حصرتم من الوجوه وهلا جوزتم ان يكون لوجه يتعلق سوى ما ذكرناه ولو جوزناه وجها واحدا لصح ان يقتدي احدنا
فيفعل العلم من غير ان يوقعه على احد الوجوه التي ذكرناها ولا يجوز ان يكون مشابهة الادلة وجها
لكون الاعتقاد علما فان احدنا قد يعلم هذه الادلة التي على ان الله تعالى واحد ولو اعتقد ابتداء في الحال بها
كونه تعالى قادرا مثلا لم يكن هذا الاعتقاد علما لتعلقه بما يدركه المعتقد لان الصغير والمجنون يدركان ولا
يعلمان ولانه قد يدرك الملتبس ويعتقده ولا يكون عالما وليس يمكن ان يقال الا ان الادراك لو

في كون الاعتقاد علما يشرط كمال العقل لان هذا جعل يشترط في نفسه او في كمال العقل العلم بالمدركات انما
فمن ان الاعتقاد اذا وقع على احد هذه الوجوه كان علما من حيث اقتضى لو وقع على كل وجه سكون النفس
الى معتقده والكلام في تفصيل الوجوه التي ذكرناها من الاعتقاد عليها يكون علما وتميز بعضها من بعض وارد على من
ذهب منها الى التسديد اخل بطول وفيما ذكرناه كفاية وقد ثبت بجملة ما اوردناه ان العلم لا يقع الا من عالم
لان ما يتعلق عن النظر لابد ان يكون فاعله عالما بالدليل على الوجه الذي يدل المستدل بنظره والاستدلال هو عالم
لان المتذكر يعني هو العلم به والعالم بالمعتقد الا من غيره او ضح ولكن تكلمنا على سبيل الجملة بان من كان على صفة فلا بد
ان يكون على اخرى ولكن ذلك المتذكر لكونه عالما لم يصح ما اوردناه وقصدناه بالكلام اليه واعلم ان الكلام في انه
تعالى عالم بعلم محدث وقادر بقدرة محدثة يدخل فيه ثلث مسائل اولاهن ان يقال لا يعلم شيئا الا بعلم محدث
ولا يقدر الا بقدرة محدثة والمسئلة الثانية ان يقال انه يعلم بعض المعلومات لنفسه وبعضها بعلم محدث وكذلك
في القدرة والمسئلة الثالثة ان يقال انه يعلم بعض ما يعلم لنفسه بعلم محدث حتى يكون عالما به من الوجهين وكذلك
في القدرة فهذه المسائل لا يمكن كلها في الجملة لانها مما يتعلق بغيرها كتعلق العلم والقدرة وقد تقدم الجواب
عن المسئلة الاولى في العلم والقدرة فاما المسئلة الثانية فالجواب عنها انها اذا بطل كونه تعالى عالما بعلم قديم
على ما سنذكره مضافا الى ما بيناه من ابطال كونه عالما بعلم محدث او معدوم وجب ان يكون عالما لنفسه ومن حق
العالم لنفسه ان يعلم جميع المعلومات ولا يصح ان يكون جاهلا بها لا يجب كونه عالما بها والذي يدل على ذلك ان تعلقه
بالمعلومات تعلق على الحقيقة لا يقع المعلوم الذي تعالم من كونه صحة كونه عالما بكل معلوم بغير اختصاص واذا كان عالما
لنفسه وجب في كل ما صح ان يعلمه ثبوت كونه عالما به لان صفة النفس متى صحت وجبت والذي يدل على ان تعلقه
تعلق على الحقيقة منها ان الافعال المحكمة انما تحدث منا لاجل هذا التعلق ولهذا لم يكن العالم دون العلم لا يتاتى الفعل
المحكم من العالم ومنها انه لاجل هذا التعلق يجب كونه حيا وتعلق العلم بمعلومه لا يجب فيه ذلك بل يستحيل فيه ومنها
انه لو تعلق تعلق العلوم لوجب كونه من جنس العلم لان العلوم انما تتماثل بالاشتراك في التعلق بالمعلوم الواحد على
الوجه الواحد في الوقت الواحد ومنها انه قد ثبت انه تعالى افعال كثيرة بل دل على كونه عالما بمعلومات كثيرة
والعلم لا يصح ان يتعلق على سبيل التفصيل باكثر من معلوم واحد فثبت ان تعلقه تعالى ليس تعلق العلوم فاما
الذي يدل على ان المعلومات لا اختصاص فيها وان كل عالم يصح ان يعلم كل معلوم فظاهر لانه لا معلوم يشار اليه الا
ويصح ان يعلمه كل حي كما انه لا مدرك الا ويصح ان يدركه كل مدرك ومراد الا ويصح ان يريده كل مريد وانما يشترك

بنیاد محقق طباطبایی

في المعلوم ولم يجز في المقدورات لان العالم يعلم الشيء على ما هو عليه ولا يقتصر على بعض الصفات بل القادر
يجعل الشيء على صفة فلهذا لم يصح فيه الاشتراك واذا ثبت الجملة التي ذكرناها وكان تعالى عالما وجب لنفسه
ان يعلم الجميع لان الصحة لا تفترق الوجوب في صفات النفس وليس لاحد ان يدعي في المعلومات ما لا يصح ان يعلمه
لما بيناه ولانه لم يصح ان يعلمه لنفسه لم يصح ان يعلمه ايضا بعلم محدث وليس هو بان يعلم بعض المعلومات لنفسه باولى
من سائرها مع صحة كونه عالما بالجميع وهذا دال الاختصاص بينها وبين بعضها دون بعض واذا وجب كونه عالما لنفسه
بتبين منها فانما وجب من حيث صح ان يكون معلوما له ويحال الكل في هذه الصحة واحدة فيجب ان يكون عالما
بجميع المعلومات لنفسه واذا وجب ذلك لم يبق ما يقال انه يعلمه بعلم محدث واما الجواب عن هذه المسئلة
اذا سئلنا عنها في كونه تعالى قادرا فهو انه قد ثبت ان تعلقه بمقدوراته تعلق القادرين لا تعلق القدر بالوجوه
التي ذكرناها في ان تعلقه بالمعلومات تخالف تعلق العلوم سوى الوجه الواحد الذي اعتمدنا فيه على وجوب كونه من
جنس العلم لان ذلك لا يتاتى في القدرة لانه تعالى لا يتعلق بجنس ما يتعلق به القدر واذا ثبت ذلك وجب في
كل ما صح ان يكون مقدورا له كونه قادرا عليه من حيث كان قادرا لنفسه وكانت صفة النفس متى صحت
وجبت واذا كان قادرا على الكل لنفسه لم يبق ما يقال انه يقدر عليه بقدرة محدثة ولهذا خصصنا الكلام في
المقدورات وقلنا يجب ان يكون قادرا على كل ما صح ان يكون مقدورا له ولم نقل مثل ذلك في المعلومات
لان في المقدورات ما يستحيل كونه تعالى قادرا عليه من حيث كان مقدورا لغيره وليس كذلك المعلومات لان
الاختصاص لا يتاتى فيها وما قدمناه من قبل من ان القدرة لا تصح الفعل بها الا اذا كانت في محل من حيث كان
من حكمها استعمال محلها في الفعل او سببه يبطل كونه قادرا بقدرة محدثة لا في محل على كل حال فاما الجواب
عن المسئلة الثالثة فهو انه لو كان عالما بعلم محدث ببعض ما يعلمه لنفسه لوجب ان يكون ذلك العلم موجودا لا في
محل حتى يصح اختصاصه به دون غيره ولا يصح ان يفعل العلم في غير محل الا هو تعالى فيجب ان يكون قادرا على جنسه
في الجنس وذلك يقتضي كونه قادرا على الجهل لان من يفعله لا في محل ولو قدر على الجهل يصح ان يفعله ولو فعله لم يخل حاله من وجوب اما
ان يوجب كونه تعالى جاهلا ويخرج عن كونه عالما او يجمع له الصفتان او يوجب كون غيره جاهلا او يكون جهلا لا
لاحد وكل ذلك محال لان الاول يقتضي خروجه تعالى عن صفته الذاتية مع صحتها عليه وذلك يستحيل كاستحالة وجود ما ينفي ذاته
ويخرجه عن الوجود من حيث كان موجودا لنفسه واجتماع الصفتين له تعالى معلوم استحالته وايجاب الجهل كون غيره
جاهلا باطل لانه اذا وجد على الوجه الذي يوجد عليه ارادة القديم تعالى فلا يجوز ان يوجب الى الغيره وجود جهل

لا يتعلق باحد نقيضي ضده وكل قول يودي الى ما ذكرناه وفساده من الفساد فهو فاسد فان قيل ما الدليل على ان ذلك
العلم الموجود لا في محل يجب ان يكون من فعله قلنا لان القادر بقدرة لا يصح ان يفعل العلم في غير محل لما تقدم من ان
العلم انما يفعل ابتداء في محل القدرة او متولدا عن سبب لاحق فتولده في غير محله على ان غيره لو صح ان يفعله بالقدرة
في غير محل يوجب كونه قادرا على ضده الذي ينافيه ولو فعله لادى الى ما ذكرناه فليس يختلف الحكم المقصود
على كل حال فان قيل دلوا على ان للعلم ضدا قلنا قد علمنا استحالة اجتماع اعتقاد كون الشي على صفة في بعض
الاحوال واعتقاد انه ليس عليها في تلك الاحوال لا لوجه معقول سوى التضاد فيجب تضادهما وتنافيهما على الحي وهذا
واجب في كل اعتقادين جريا هذا المجرى فظهر بذلك ان الاعتقاد يتعلق بالعكس من متعلق العلم يجب ان يضاده وينافيه
وليس لاحد ان يقول ما انكرتم ان اجتماع هذين الاعتقادين انما تعذر لا للتضاد ولكن لما يجري مجرى الداعي
وهو العلم بانه يستحيل كون الذات على صفة وان لا يكون عليها ويجري امتناع ذلك وان لم يكن يتضاد مجرى
اعتقاد الضدين وارادة الضدين في ان اجتماعهما يتعذر لما يرجع الى الداعي وذلك ان كل شي يتعلق بغيرهما
وعلى ان احدهما قد يتعلق بالعكس من متعلق الاخر فلا بد من الحكم بتضادهما ولذلك حكمنا بتضاد الارادة
والكراهة والقدرة والعجز لو ثبت ان ذلك معنى وبذلك فرقنا بين ارادة الضدين والارادة والكراهة
اذا تعلقتا بالشي الواحد على الوجه الواحد على ان العلم الذي اشاروا اليه وادعوا انه يمنع من اجتماع هذين
الاعتقادين على سبيل الداعي هو العلم بان الذات لا يجوز ان يكون على صفة وان لا يكون عليها لا
يكفي في ان يكون مضادا للاعتقاد المتعلق بالعكس من متعلقه او في مضادته لانه لا يجتمع معه لداع آخر
فان كان الاول فما يقتضي في هذين الاعتقادين التضاد وان تعذر اجتماعهما لم يكن للداعي يقتضي مثله في
الاعتقادين اللذين ذكرناهما وان كان الثاني وجب اثبات ما لا يتناهى من الاعتقادات وليس هذا
بمثابة في اعتقاد الضدين وارادة الضدين لان الضدين ... منهما هو العلم بتضاد متعلقيهما لانا قد نشتهي ...
اعتقادين يحكم باستحالة اجتماعهما للتضاد لا لداع آخر ... اعتقاد تضاد الضدين واعتقاد انهما غير متضادين
ولا يخلو من خلاف في ذلك لانه لا يقف في باب الدواعي على حد فيلزم اثبات ما لا يتناهى دونها على
ان الجهل لو ثبت تعذر اجتماعه مع العلم المتعلق بعكسه لا للتضاد وكان كما ذكروا لم يخل بما اردناه وذلك
ان القديم تعالى اذا كان قادرا على العلم فيجب ان يكون قادرا على الجهل لان من حق القادر على الشي ان
يقدر على كل جنس يقدر عليه بالقدرة لان حاله في المقدورات ازيد من احوال القادر على ... من نحو ذلك

يجب على هذا ان يكون قادرا على فعل الجهل على الوجه الذي يفعل عليه العلم وان لم يكن ضدا له لادى صحة وجوده
الى الوجوه التي قدمناها فان قيل باي شي تنكرون ان يكون كذلك للعلم ضد في الجنس وان لم يكن ضدا
منافيا على الحقيقة قلنا قد ثبت ان يعلمنا ضدا في الحقيقة منافيا فاذا ثبت ذلك فيه تبيان ان ذلك
العلم الذي هو من جنسه ان نشركه فيه وايضا فان تجويز ذلك يودي الى تجويزه في الالوان ان يكون له ضد
في الجنس وان لم يكن منافيا وهذا يوجب ان يكون في الجواهر ما يستحيل انتقاله من جهة وايضا فان التضاد
في الجنس متى لم يبن على التضاد الحقيقي لم يعقل ولم يصح اثباته وهذا يبطل ان يكون بعض المعاني ضدا في
الجنس ولا يكون ضدا على الحقيقة والذي يدل على ان القادر على الشي يجب ان يكون قادرا على ضده ما ياتي
من الكتاب في موضعه ان شاء الله تعالى فان قيل من اين اذا كان للعلم ضد وكان قادرا عليه
ضده انه يصح منه ايجاده لا في محل لان الذي يقتضيه كونه قادرا على الشي ان يكون قادرا على ضده ولا يقتضي
ذلك صحة ايجاده ضده على كل وجه صح ايجاده عليه اوليس احدكم قادرا على ان يبتدي الجهل ولا يقدر على فعل
ابتداء لا من الجهل قلنا اذا ثبت ان للعلم ضدا فيه فلا بد من ان يكون القادر عليه قادرا على ان يفعله
على الوجه الذي ينافيه واذا كان العلم موجودا لا في محل وجب فيما يضاده وينافيه ان يوجد على هذا الوجه
ولذلك لما كان احدنا يصح ان يفعل العلم في قلبه وكان قادرا على الجهل الذي هو ضده وصح ان يفعله في
قلبه على الوجه الذي ينافيه عليه العلم وبما كشف عن ذلك ان الطريق الذي يعلم القادر على الشي قادرا على
ضده انما يظهر في المنافي دون المتضاد في الجنس وانا نحمل ما ينافي في وجوب كونه قادرا عليه على
المنافي فالاصل في كون القادر قادرا ان يقدر على الضدين المتنافيين وما عدا ذلك فرع له وتابع
وانما قلت ان العلم لا يبتدا على بعض الاحوال على حد ما يبتدا الجهل لان العلم لم يكن على الحقيقة وانما
يكون كذلك لوقوعه على وجوب مخصوص يجب ان تراعى والجهل ليس يراعى فيه من الوجوه ما يراعى
في العلم فلذلك جاز ابتداؤه على كل حال وبعد فان العلم لا ينافي الجهل من حيث كان علما وانما تضاده من حيث
كان اعتقادا للشي على ما هو به ويصح من القادر ابتداء هذه الاعتقاد الذي يرجع التضاد في الحقيقة اليه على كل
حال كما يصح ان يبتدا بالجهل فان قيل الا كان هذا الجهل مقدورا له ويكون ما هو عليه في كونه عالما للشي كالمانع
من وجوده قلنا هذا يبطل من وجوه اربعة اولها ان ما احال وجود الشي على كل وجه يحيل كونه مقدورا الا ان كونه
مقدورا لا بد معه من صحة وجوده على كل وجه ما وكل شي يتعذر لمانع فلا بد من صحة زواله على بعض الوجوه ولولا صحة

لا يتعلق بأحد يقتضي ضده وكل قول يؤدي الى ما ذكرناه ونصلاه من الفساد فهو فاسد فان قيل وما الدليل على ان ذلك
العلم الموجود لا في محل يجب ان يكون من فعله قلنا لان القادر بقدرة لا يصح ان يفعل العلم في غير محل لما تقدم من ان
العلم انما يفعل ابتداء في محل القدرة او متولدا عن سبب لاحقه فوجوده في غير محله على ان غيره لو صح ان يفعله بالقدرة
في غير محل لوجب كونه قادرا على ضده الذي ينافيه ولو فعل لادى الى الفساد الذي ذكرناه فليس يختلف الحكم المقصود
على كل حال فان قيل ما انكرتم على ان العلم ضده قلنا قد علمنا استحالة اجتماع اعتقاد كون الشيء على صفة في بعض
الاحوال واعتقاد انه ليس عليها في تلك الاحوال لا لوجه معقول سوى التضاد فيجب تضادهما وتنافيهما على الحد وهذا
واجب في كل اعتقادين جريا هذا المجرى فظهر بذلك ان الاعتقاد يتعلق بالعكس من متعلق العلم لجاز ان يضاده وينافيه
وليس لاحد ان يقول ما انكرتم ان امتناع اجتماع هذين الاعتقادين انما تعذر لا للتضاد لكن لما يجري مجرى الداعي
وهو العلم بما يستحيله كون الذات على صفة وان لا يكون عليها ويجري امتناع ذلك وان لم يكن التضاد مجرى
اعتقاد الضدين وارادة الضدين في ان اجتماعهما يتعذر لما يرجع الى الداعي وذلك ان كل شيء يتعلق بغيرها
وعلمنا ان احدهما قد تعلق بالعكس من متعلق الآخر فلا بد من الحكم بتضادهما ولذلك حكمنا بتضاد الارادة
والكراهة والقدرة والعجز لو ثبت وان ذلك معنى وبذلك فرقنا بين ارادة الضدين والارادة والكراهة
اذا تعلقا بالشيء الواحد على الوجه الواحد على ان العلم الذي اشاروا اليه وادعوا انه يمنع من اجتماع هذين
الاعتقادين على سبيل الداعي هو العلم بان الذات لا يجوز ان يكون على صفة وان لا يكون عليها لا
يخلو اما ان يكون نفس الاعتقاد المتعلق بالعكس من متعلقه او غيره فان اراد انما لا يجتمع مع الداعي الآخر
فان كان الاول فما يقتضي في هذين الاعتقادين التضاد وان تعذر اجتماعهما لم يكن للداعي بل يقتضي مثله في
الاعتقادين اللذين ذكرناهما وان كان الثاني وجب اثبات ما لا يتناهى من الاعتقادات وليس هذا
بمنزلة ما قلناه في اعتقاد الضدين وارادة الضدين لان الداعي فيهما هو العلم بتضاد متعلقيهما لانا قد منينا الى
اعتقادين نحكم باستحالة اجتماعهما للتضاد لا لداع آخر وهما اعتقاد تضاد الضدين واعتقاد انهما غير متضادين
ولا يمكن من خالفنا مثل ذلك لانه لا يقف في باب الدواعي على حد يلزم اثبات ما لا يتناهى دونها على
ان الجهل لو ثبت تعذر اجتماعه مع العلم المتعلق بعكس الاعتقاد وكان كما ذكروه لم يخل بما اوردناه وذلك
ان القديم تعالى اذا كان قادرا على العلم فيجب ان يكون قادرا على الجهل لان من حق القادر على الشيء ان
يقدر على كل جنس يقدر عليه بالقدرة لان حاله في المقدورات ازيد من احوال القادر على سبيله من جهة انه

يجب على هذا ان يكون قادرا على فعل الجهل على الوجه الذي يفعل عليه العلم وان لم يكن ضدا له لادى صحة وجوده
الى الوجوه التي ذكرناها والذي قدمناه فان قيل باي شيء تنكرون ان يكون كذلك العلم ضد في الجنس وان لم يكن ضدا
منافيا على الحقيقة قلنا قد ثبت ان يعلمنا ضدا في الحقيقة منافيا فاذا ثبت ذلك فيه تبيان لذلك
العلم الذي هو من ضده ان نشركه فيه وايضا فان تجويز ذلك يؤدي الى تجويزه في الالوان ان يكون له ضد
في الجنس وان لم يكن منافيا وهذا يوجب ان يكون في الجواهر ما يستحيل اجتماعه من جهة وايضا فان التضاد
في الجنس متى لم يبن على التضاد الحقيقي لم يعقل ولم يصح اثباته وهذا يبطل ان يكون لبعض المعاني ضد في
الجنس ولا يكون ضدا على الحقيقة والذي يدل على ان القادر على الشيء يجب ان يكون قادرا على ضده يأتي
من الكتاب في موضعه ان شاء الله تعالى فان قيل من اين اذا كان للعلم ضد وكان قادرا عليه
ضده انه يصح منه ايجاده لا في محل لان الذي يقتضيه كونه قادرا على الشيء ان يكون قادرا على ضده ولا يقتضي
ذلك صحة ايجاده ضده على كل وجه صح ايجاده عليه وليس احدكم قادرا على ان يبتدئ الجهل ولا يقدر على فعل
ابتداء لا من الجهل قلنا اذا ثبت ان للعلم ضدا ينافيه فلا بد من ان يكون القادر عليه قادرا على ان يفعله
على الوجه الذي ينافيه واذا كان العلم موجودا لا في محل وجب فيما تضاده وينافيه ان يوجد على هذا الوجه
ولذلك لما كان احدنا يصح ان يفعل العلم في قلبه وكان قادرا على الجهل الذي هو ضده صح ان يفعله في
قلبه على الوجه الذي ينافيه عليه العلم ومما يكشف عن ذلك ان الطريق الذي يعلم القادر على الشيء قادرا على
ضده انما يظهر في المنافي دون المتضاد في الجنس وانا نحمل ما لا ينافي في وجوب كونه قادرا عليه على
المنافي فالاصل في كون القادر قادرا ان يقدر على الضدين المتنافيين وما عدا ذلك فرع له وتابع
وانما قلنا ان العلم لا يبتدأ على بعض الاحوال على حد ما يبتدأ الجهل لان العلم لم يكن علما لجنسه وانما
يكون كذلك لوقوعه على وجوه مخصوصة يجب ان تراعى والجهل ليس يراعى فيه من الوجوه ما يراعى
في العلم فلذلك جاز ابتداؤه على كل حال وبعد فان العلم لا ينافي الجهل من حيث كان علما وانما تضاده من حيث
كان اعتقاد الشيء على ما هو به ويصح من القادر ابتداء هذه الاعتقاد الذي يرجع التضاد في الحقيقة اليه على كل
حال كما يصح ان يبتدأ بالجهل فان قيل الا كان هذا الجهل مقدورا له ويكون ما هو عليه في كونه عالما لنفسه كالمانع
من وجوده قلنا هذا يبطل من وجوه اربعة احدها ان ما احال وجود الشيء على كل وجه يحيل كونه مقدورا لان كونه
مقدورا لا بد معه من صحة وجوده على كل وجه ما وكل شيء يتعذر لمانع فلا بد من صحة زواله على بعض الوجوه ولولا صحة

هذه الجملة لالتبس المعدوم بالمستحيل وثانيها ان يكون عالما لنفسه ليس بان يمنع من فعل الجهل اولى من ان يقال
ان كونه قادرا لنفسه يجب ان يمنع صحة لان المنع لا يجوز على القادر لنفسه وثالثها ان المستحيل وجوده على كل حال
لا يكون ضدا لغيره في الحقيقة وقد بينا ان ذلك العلم ضد على التحقيق ورابعها ان هذا القول يوجب ان في
الاجناس ما يستحيل عليه الوجود لان ذلك الجهل اذا كان انما يمتنع من وجوده كونه تعالى عالما لنفسه والقديم تعالى
يستحيل خروجه عن هذه الصفة فيجب على هذا استحالة وجود ذلك الجهل ومحال ان يكون ذات معدومة يستحيل
عليها الوجود على كل حال لما قد بين في مواضع كثيرة فان قيل ما انكرتم من صحة وجود ذلك الجهل وان الجهل انما
يمتنع من تعلقه به تعالى كونه عالما لنفسه ولم يتعلق بغيره ووجوده على هذا الوجه الذي ثبت التعلق قلنا الجهل
لنفسه يوجب كون الجاهل جاهلا مما يمتنع من ايجابه يمنع من وجوده كما ان ما يمنع من كون الميت عالما يحيل وجود
العلم في قلبه وما يمنع من كون الجوهر كائنا ببعض الاكوان يحيل وجوده على ان تعلق الجهل بغيره في رجوعه الى ذاته
كالحي به كون الجاهل جاهلا فلو جاز وجوده من غير ان يحيل به جاهلا لجاز وجوده غير متعلق بما يتعلق به وهذا
يؤدي الى فساد وجوده وقلب جنسه فان قيل اليس قد جاز عندكم وجود علم لا معلوم به والاجاز في الجهل
بما الزمناكموه قيل الفرق بين الامرين ان العلم وان لم يتعلق في بعض المواضع بمعلوم وليس يخرج من ان
يوجب الصفة المخصوصة بالغير وبذلك يظهر حكم صفته النفسية ويكون لوجوده على فرقه على عدمه والجهل اذا لم يوجب
كون احد جاهلا لم يتعلق بالمجهول واذا لم يتعلق بمتعلق ولا اوجب صفة بموصوف لم يكن لوجوده مزية على
عدمه فان قيل اليس قد اجاز عندكم بعضكم خروجه تعالى قادرا على المعدوم عند وجوده وان كان
قادرا لنفسه من حيث استحال وجود المقدور من كونه قادرا [illegible] والاجاز خروجه عند وجود الجهل من كونه
عالما لا سيما كونه عالما مع وجود هذا الجهل قلنا اليس يخرج القديم تعالى عند وجود مقدوره من كونه قادرا
ولا يزول التعلق ايضا متى كان المقدور مما يجوز عليه الاعادة لانه على هذا لا يصح منه ايجاده في الثاني فان
لم يجز في الثاني كان القدرة يتعلق بايجاده في المعدوم وفي الشر وان لم يجز ان توجد في الثاني ومعنى
نفي المقدور في الحاشر فلا بد من القول بان التعلق قد زال غير ان الصفة التي تعالى لم يزل من
حيث كان له بكونه قادرا على المقدورات كلها صفة واحدة وبهذا يسقط الاعتراض على من ذهب الى
المذهب الذي يسئل عليه السؤال الذي اوردناه بقول وجود المقدور يحيل بكونه مقدورا لنفسه وبهذا استحال
كونه تعالى قادرا عليه وكون الشيء مجهولا بالجهل لا يحيل كونه معلوما في نفسه الا ترى ان غير هذا الجاهل يصح ان يعلمه

فلو يخرج كونه عالما لادى الى خروجه عما يستحقه لنفسه مع صحة على انه قد حصل ما يؤثر في كونه عالما وصحة كون الشيء معلوما
في نفسه ثابتة وما يؤثر في كونه جاهلا من وجود الجهل فليس قول من قال ان كونه تعالى عالما يحيل على في ذاته
يشترط ان لا يطرا عليه هذا الجهل باولى من قول القائل ان الجهل انما يوجب كونه جاهلا بشرط ان لا يكون
الواجب لكونه عالما حاصلا وهذا يوجب اما انتفاء تاثير الامرين او اجتماع التاثيرين وكل ذلك فاسد
فان قيل الاجاز وجود الجهل الذي ذكرتموه واستحالته قول من قال انه يوجب كونه جاهلا او يكون غيره كذلك
او لا يوجب شيئا من ذلك كما اجبتم الجواب بالنفي والاثبات عن سؤال من سال فقال لو فعل الظلم هل كان يدل
على جهله وحاجته واثبات الموجب والمنع من الموجب نقض وليس كذلك العلم لانه لا يوجب كون فاعله جاهلا ولا
محتاجا ولا يدل على ذلك من حال فاعله لجنسه في تقدير الوجود والاشنع من القول بانه يدل او لا يدل ان يكون
نقضا ولا اشنع من الموجب مع ثبوت الموجب وجماعة يجاب به عن ذلك ان يقال انما جاز ان يمتنع من الجواب
في باب الظلم بانه يدل او لا يدل لصحة اصول تقررت بالادلة منها انه قادر على الظلم لقدرته على العدل ومنها
انه عالم غني ومنها ان القبيح فيما بيننا لا يختاره الا جاهل بقبحه او معتقد لحاجته اليه فاذا كان الجواب بالاثبات
او بالنفي ينقض بعض هذه الاصول المتقررة وكذلك ان نفينا كونه قادرا على الظلم عدنا من لزوم عهدة هذا السؤال
وجب الامتناع من الجواب بما ينقض العلوم بالادلة ولم يثبت لنا بدليل صحيح انه قادر على جهل يفعله لا في محل
فيجوز وجوده ويمتنع مما يؤدي اليه لانا لو لم نجد ذلك وتاملناه وهذا الاعتبار ولا يؤدي اليه بحكم بفساده ولو
شاع مثل هذا الاعتراض لساغ لكل مبطل ان يتمسك بالباطل ويمتنع مما يؤدي اليه فيقول انه تعالى لو حصل فاذا
الزمناه ان يكون محدثا امتنع من ذلك وقال دلالة قدمه توقفني من ذلك فانما اثبتنا جسما وامتنع من حدوثه
قياسا على اثبات حكم في الظلم وهذا ظاهر الفساد لما ذكرناه ومما يدل على انه تعالى لا يصح ان يعلم بعلم محدث ان
العلم يمنع من قبيل ضده ما عليه في ذاته كما ان ايجابه يحال المخصوصة يرجع ايضا الى ذاته ووجوده غير مانع من ضده
كوجوده غير موجب يحال التي تحصل بالعالم به في ايجاب خروجه عما هو عليه في ذاته وكونه تعالى عالما لذاته بجميع المعلومات
يقتضي استحالة وجود ضد هذا العلم وهذا يقتضي كون ذلك العلم غير مانع من قبيل ضده وقد بينا فساد ذلك وعلى مثل
هذه الطريقة اعتمدنا فيما مضى من الكتاب على ان القديم لا ضد له واما الذي يدل على انه لا يقدر بقدرة محدثة على
بعض ما يقدر عليه لنفسه فهو ان ذلك يقتضي ان وجود تلك القدرة كقدرته في جميع الاحكام المعقولة ومثل ذلك
معلوم فساده والذي يدل على ما ذكرناه هو انه لا يمكن ان يقال مع وجودها يصح حدوث مقدورها لانه من حيث كان

قادرا لنفسه يجب ان يقدر على كل ما يصح ان يكون مقدورا له ومقدور هذه القدرة يصح كونه مقدورا له فيجب ان يكون
قادرا عليه ولا يكون لحدوث هذه القدرة تأثير في صحة وجوده ولا يصح ان يقال انها تمنع وجوده من وجود ضده
لان الدليل قد دل على انه لا ضد لها وبهذا المعتمد في نفي القدرة المحدثة ههنا على ما اعتمدناه قبله في نفي العلم
من اعتبار القدرة على ضده على انه لو ثبت للقدرة ضد لكان وجوده مستحيلا لمكانها بل لكونه قادرا لذاته
ولا يمكن ان يقال انها تتعلق مع الوجود لانه لا يصح ان تتعلق ولا تأثير لها في صحة وجود المقدور ومما يدل
ايضا على فساد ذلك ان فيه ايجابا لكون المقدور الواحد مقدورا من وجهين وذلك يبطل بما يبطل به كون
المقدور من الواحد مقدورا لقادرين ومما يدل على انه لا يقدر بقدرة محدثة ما تقدم من اعتبار كون
حكم القدرة وان الفعل لا يصح بها الا بعد استعمال محلها في الفعل او سببه وذلك يمنع من وجودها لا في محل
وهو الوجه الذي تعلقت بالقديم تعالى وتعلقت عليه فاما الذي يدل على انه لا يصح ان يحيى بحيوة محدثة وان
كان حيا لنفسه فهو ما تقدم من اعتبار حكم الحيوة وان وجودها في غير محل لا يصح فلا معنى لاعادته

فصل

في انه تعالى لا يستحق هذه الاحوال لمعان قديمة الذي يدل على ذلك انه كان يجب في هذه
المعاني القديمة ان يكون مثله وان يستحق مثل ما يستحقه تعالى من الصفات الراجعة الى ذاته وان يستحق هو تعالى
مثل ما يستحقه هي من الصفات الراجعة الى ذواتها وهذا يقتضي ان يكون في نفسه على صفة العلم والقدرة والحيوة
فيكون عالما بعلم وقادرا بقدرة وكذلك تكون هذه الصفات على مثل ما هو عليه فتكون عالمة قادرة وان
يكون بعضها صفة لبعض لاشتراك الكل في القدم المستحق للنفس ويقتضي ذلك ان يستغني بعض واحد منها عن جميعها و
هذا ان جاز جاز الاستغناء بذاته عن جميع المعاني وهذا الكلام لا بد فيه من بيان اصول اولها انه تعالى مخالف
لغيره وثانيها انه انما يخالف ما يخالفه بكونه قديما وثالثها ان ما شاركه في هذه الصفة يجب ان يكون
مثلا له ومشاركا في سائر صفات نفسه وانه يستحيل على الذاتين ان تتماثلا من وجه وتختلفا من آخر ورابعها
كيفية لزوم ما ذكرناه من الكلام لهم فاما الكلام على الاصل الاول فانه تعالى مخالف لغيره وظاهر لانه معلوم
ان كل ذاتين لا بد فيهما من احد امرين اما ان يكون كل واحد منهما يسد مسد الاخرى فيما يرجع اليها او لا يكون
كذلك والاول هو المثل الذي يعرفه بالتماثل والثاني هو الذي يسميه المخالف وقد ثبت ان القديم تعالى يجب له
من الصفات لكونه قديما وعالما وقادرا وحيا ما لا يجب لغيره ويستحيل عليه من الصفات كالتحيز والحلول ان يكون
في جهة الى غير ذلك مما لا يستحيل على غيره فيجب ان يكون مخالفا لغيره لانه ليس معنى الخلاف اكثر مما ذكرناه واما

الكلام على الاصل الثاني فهو انه اذا ثبت كونه تعالى مخالفا لغيره لم يخل من ان يخالفه بكونه ذاتا او لوجود
معنى وان لم توجد له صفة او لاختصاصه بصفة وانما قلنا ذلك لانه لا بد مما ذكرناه من حيث لا يصح ان يخالف
ما يخالفه لا لوجه لان ذلك يقتضي انه ليس بان يكون مخالفا اولى من ان يكون مماثلا والذي يدل على انه
لم يخالف بكونه ذاتا ان مخالفه ايضا ذات وليس يجوز ان يخالفه ويتميز منه بما يشتركان فيه ولا يجوز
ان يخالفه لوجود معنى لان الكلام في ذلك المعنى كالكلام فيه في انه لا بد ان يكون مخالفا لغيره او مماثلا وكان
يجب من اثبات المعاني ما لا يتناهى وايضا فكان يجب ان لا يعلم مخالفا لما ليس بقديم الا من علم ذلك المعنى الذي
اسند الخلاف اليه لان ما لا يؤثر في الخلاف يجري مجرى ما يؤثر في الحسن والقبح والوجوب فكما انه لا يصح ان يعلم
كون الشيء حسنا او قبيحا او واجبا الا من علم الوجه المؤثر في ذلك اما على جملة او تفصيل فكذلك يجب ان لا يعلم
كون الشيء مخالفا الا من علم المؤثر في ذلك وقد علمنا فساد ذلك وان احدنا يعلم مخالفة الذات لغيرها من غير
ان يعلم معنى آخر فلم يبق الا انه انما يخالف لاختصاصه بصفة ولم تخل تلك الصفة من احد امور اما ان يكون
من صفات الافعال واما ان يكون من الصفات الراجعة الى المعاني الواجبة عنها نحو كونه مريدا او كارها
واما ان تكون من الصفات التي يستحق لا للنفس ولا للعلة نحو كونه مدركا واما ان يكون مما يرجع الى النفي
نحو كونه غنيا وواحدا واما ان يكون من الصفات التي تختصه وتجب له في كل حال نحو كونه موجودا قادرا عالما حيا
على الوجه الذي استحقها عليه من الوجوب لانه لا يمكن ان يقال انه يخالف من حيث كان الها لان المستحق
بهذه الصفة كونه قادرا على النعم المخصوصة التي يستحق من اجلها العبادة وهذا يدخل فيما قلناه من كونه قادرا
والذي يدل على انه لا يخالف ما خالفه بصفات الافعال ان الدليل قد دل على انه لا حال له على كونه فاعلا
وما لا يوجب حالا للذات لا يجوز ان يؤثر في الخلاف على ما ذكرنا والذي يدل على انه لا حال له على كونه فاعلا
للضدين في محلين في حال واحدة كالمؤمنين والسواد والبياض منه تعالى كما يستحيل وجود العلم في جزء آخر
في حال واحدة لاقتضاء ذلك كونه على صفتين متضادتين وكان يجب ايضا ان يستحيل ان يفعل الفاعل في
غيره لان ما يوجب الحال للذات لا يحل غيرها ويصح ايضا ان يعلم الفاعل فاعلا وان لم يعلم فعله لا على
جملة ولا على تفصيل كما ان المريد والعالم لما كان لهما حالان جاز ان يعلم العالم عالما والمريد مريدا وان
لم يعلم العلم ولا الارادة على جملة وتفصيل على ان القول بان الفاعل مخالف بكونه فاعلا باطل وسلمنا
ان له بذلك حالا من حيث يؤدي الى تجدد كونه مخالفا لان الفعل يتجدد وقد علمنا ان الخلاف والوفاق

لا يتجدد في الذوات على ان ذلك يوجب ان يكون ما يستحيل عليه الفعل من الاعراض وغيرها غير موافق ولا مخالف و
يؤدي الى ان يكون مخالفة الذات لغيره الى جملة الفاعل دون اجزائه وكل ذلك فاسد وبعد فقد دل الادلة
على جواز خلو الفاعل من فعله عند عدد الدواعي الملجئة فيجب جواز خلوه من ان يكون موافقا او مخالفا لغيره
وليس لاحد ان يعترض ما قلناه من ان ما يرتفع الخلاف لا يتجدد بما هو له من ان الجوهر يخالف غيره بتحيزه وهو
وهو متجدد والخلاف غير متجدد وذلك انا انما انكرنا ان يكون الخلاف مقصورا على الصفة المتجددة وما يقوله في
تحيز الجوهر بخلاف ذلك لان خلافه لغيره ليس مقصورا على التحيز بل يخالف ايضا بكونه جوهرا وليس يمتنع ان
توثر الصفتان معا في الخلاف وينبه بثبوت كل واحدة منهما ولا تقف حكمه على اجتماعهما من حيث كانت
كل واحدة من الصفتين تنوب في التاثير مناب الاخرى فاما الذي يدل على انه تعالى لا يخالف غيره
بالصفات المستحقة عن العلل نحو كونه مريدا او كارها فهو ما تقدم من ان الخلاف غير متجدد وهذه الصفات متجددة
وايضا فانه قد يشاركه في الصفات وفي كيفية استحقاقها من ليس مثلا له نحو مشاركة احدنا له في كونه مريدا لا تاثير
على الوجه الذي اراده على ان الخلاف لو كان واقعا بالصفات المعاني لاستحال في الاعراض ان يكون مخالفا
بعضها لبعض لاستحالة ذلك فيها وقولهم ان الاعراض خلاف فلا يجوز ان يكون مختلفة في نفوسها كما ان ما به
تحرك الجسم لا يجوز ان يكون متحركا تعلق بعبارة لا يجدي شيئا لان الاعراض يشارك الاجسام في معنى الاختلاف
والاتفاق وليس يشارك الحركة المتحرك فيما كان به متحركا فما يدل ايضا على ان صفات العلل لا يقع بها الاختلاف
ان القول بذلك يؤدي الى كون الذات مخالفة لغيرها وموافقة لها اذا تعلق بها معنيان مختلفان ومعنيان
متماثلان وذلك يقتضي ان لو وجدنا ما يقتضيهما ان يشتبها من جهة كانا مثلين ولا يشتبها من حيث كانا
مختلفين وفي ذلك تناقض وما ادى اليه ويدل ايضا على بطلان ذلك انه يؤدي الى كون الجوهر مخالفا
لنفسه اذا اسود بعد بياض لانه انما يخالف لكونه اسود وما كان ابيض فيجب اذا اجتمع له الوصفان في وقتين
ان يكون في احد الوقتين مخالفا لنفسه في الوقت الاخر ويجب ايضا متى حصل فيه السواد والحموضة في وقت
واحد ان يكون مختلفا في نفسه من حيث حصل على الصفتين العينين كحصول المثلين عليهما المختلفان [illegible] يلزم
على هذا ان يكون القديم تعالى مختلفا في نفسه من حيث استحق صفات مختلفة لنفسه لان المخالف هذا لم يكن مخالفا
لغيره من حيث اختص بصفة تخالف صفة مخالفه وانما يخالفه لاختصاصه بصفة ليس مخالفه عليها كما قلناه لا تنافي
في الذات الواحدة لانه محال ان يكون على صفة ليست هي عليها ويلزم من يرجع بالخلاف الى ما استحق من الصفات

المختلفة ان تكون الذات الواحدة مختلفة لحصولها على ما لو حصلت عليه الذاتان لاختلفتا والذي يبين انه لا يجوز ان
يخالف بما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى كونه مدركا فما ذكرناه من ان الخلاف اذا كان لا يتجدد بل هو مستمر في حال
كون مقتضيه متجددا وكونه مدركا متجدد ولانا نشاركه في هذه الصفة وكيفية استحقاقها وان لم يكن مما يمس له
فاما ما يفيد النفي مثل كونه غنيا وواحدا فلا يجوز ان يكون مؤثرا في الخلاف لان المؤثر في ذلك يجب فيه
الاختصاص والنفي لا يختص ولهذا اشترك فيه المختلفون ثم لم يبق بعدما ابطلناه الا ان يكون مخالفا بالصفات
التي يستحقها على سبيل الوجوب نحو كونه قديما وعالما وقادرا وحيا وليس يخلو من ان يخالف بما يخالفه لمجموعها او بكل
واحدة منها وما اقتضى كونه مخالفا لمجموعها يقتضي كونه مخالفا لكل واحدة منها لانه استحق لكل واحدة على حد استحقاقه
لجميع فلو خالف بالجميع لم يكن ذلك الا لوجوبها له وهذا قائم في كل واحدة وبمثل ذلك يعلم انه لا يجوز ان يخالف
بواحدة دون غيرها لان دعوى الكل واستحالة كون بعضه مؤثرا دون البعض ولانه لا يجوز ان يستحق بعضها الا ما استحق
سائرها على حد استحقاقه فان قيل كيف يخالف بهذه الاحوال التي ذكرتم واحد يستحق هذه الاحوال يشاركه في
القديم تعالى فيها راجع ومن شان ما خالف به النفي غيره ان لا يشاركه فيه المخالف وليس لكم ان تقولوا ان لا يشاركه
في كونه قديما لانكم اولا قد سويتم في الخلاف بين كونه قديما وسائر الصفات ولان ما يرجع الى الاثبات في هذه
الصفة هو الوجود ونحن نشاركه فيه وما يفيد النفي من انه لا ابتداء لوجوده ولا اعتبار به في الخلاف قلنا
ان القديم وان استحق من هذه الصفات ما يستحقها غيره فقد استحقها على خلاف الوجه الذي استحقها كل مستحق لها ولا
فصل بين ان يخالف غيره ويتميز منه باستحقاق صفات على وجوه يستحيل استحقاق غيره لها على تلك الوجوه وبين
ان يتميز لصفة لا يشاركه فيها لانه متى بان من غيره بصفة كان وجه ابانته ومن لنفسه انه اختص لذاته بما لم يشاركه
فيه فكذلك يجب اذا اختص لذاته بان لا يستحق صفات على وجوه يستحيل استحقاق غيره لها على تلك الوجوه ان يبين
بتميز لصفة لا يشاركه فيها لانه متى بان من غيره بصفة كان وجه ابانته ومن لنفسه انه اختص لذاته بما لم يشاركه فيه
فكذلك يجب اذا اختص لذاته بان لا يستحق صفات على وجوه يستحيل لكل مستحق ان يستحقها عليها ان يحصل الابانة
والتمييز وليس لاحد ان يقول اذا لم يخالف بنفس الصفات كيف يخالف بكيفية استحقاقها والخلاف في الذوات
ان يعود الى الصفات وذلك انه يمكن ان يقال ان الخلاف في الحقيقة يحصل بهذه الصفات من حيث استحقت
على هذه الوجوه المخصوصة فلم يعد الخلاف الا الى الصفات واما كونه قديما وان معناه انه لا ابتداء لوجوده
فان ذلك وان كان لفظ النفي فليس ينفي على الحقيقة بل يقتضي استمرار الوجود في كل حال في ما لم يزل [illegible]

فانه بهذا المعنى اثبت له تعالى صفة ذاتية تقتضي كونه على هذه الاحوال وجعل الخلاف مستندا اليها وكان يقول
اذا لم يصح ان يخالف الشيء غيره بما شاركه فيه لم يجز ان يخالف القديم تعالى ما خالفه بهذه الصفات لوقوع
الاشتراك فيها وكذلك لا يجوز ان يخالف باستحقاقها لان معنى ذلك يؤول الى النفي الا ترى ان
كونه لا اول لوجوده وانه لا يحتاج في وجوده الى موجد وان العدم يستحيل عليه كل ذلك راجع الى النفي لا تختلف الذوات
واما جهة استحقاق الصفة فلا يرجع فيه عند التحقيق الى النفي لان معناه انه يستغني في استحقاقها عن علة وفاعل
ويمكن ان يقال لو خالف تعالى غيره بكونه قادرا على ما قدر عليه من حيث لم يصح ان يشاركه في هذه الصفات
لوجب في زيد اذا كان قادرا على ما لم يصح ان يقدر عليه عمرو ان يكون مخالفا له وكان ينبغي ان تؤثر هذه
الصفة في الخلاف فينا كما اثرت فيه تعالى على ان ما يخالف الذات بغيرها لا يجوز ان يكون مشروطا ولا متعلقا
في الثبوت او الصحة بغيرها وكون القادر قادرا يترتب على كونه موجودا وحيا وما يقال في نصرة طريقة ابي
هاشم ان كل ذات فلا بد ان تختص بصفة لو كانت مرئية لرئيت عليها وتنفصل عند الادراك بها وبين ما
خالفها لاجل تلك الصفة وهذا الحكم واجب في كل ذات سواء كانت مرئية او مما يستحيل عليه الرؤية لان الاصل في
اختلاف الذوات وتماثلها هو الادراك وما عدا الذوات المدركات محمول في ذلك على المدركات
واذا صحت هذه الجملة لم يجز ان يكون القديم تعالى لو كان مدركا يدرك من حيث كان موجودا او عالما او حيا
او قادرا لان غيره يشاركه في هذه الصفات ولا يجوز ان يكون مدركا عليها ولا يمكن ان يجعل الادراك
متعلقا بكيفية الصفة دون نفس الصفة لان ذلك لا يعقل فثبت انه لا بد من صفة بها يخالف غيره لو ادرك غيره
لادرك عليها ومما يجب ان يعتمد ايضا في ذلك انه لا يجوز ان يكون تعالى موجودا لذاته لوجوب ما تماثله
ما شاركه في الوجود وقد علم انه مخالف لمن شاركه في الوجود ولا يجوز ان يكون حيا قادرا عالما لذاته لان
ذلك يقتضي كونه موجودا لما هو عليه في ذاته وهذا يؤدي الى ان المؤثر في وجوده كونه قادرا لان كونه قادرا
مشروط في الوجود ومفتقر اليه وفي هذا تعلق كل واحد من الامرين بصاحبه وافتقاره اليه فوجب اثبات
صفة ذاتية غير هذه الصفات تستند هذه الصفات اليها واما الكلام على الاصل الثالث وهو ان ما شاركه
في هذه الصفة يجب ان يكون مثلا له ومستحقا لكل ما يستحقه لنفسه فهو اذا ثبت بما ذكرناه انه مخالف لغيره قديما
وما جرى مجراه وبالصفة التي اقتضت فيه هذه الصفات وجب فيما شاركه في كونه قديما ان يكون مثلا له
لان ما يحدث به الذوات غيرها فمن شاركها فيه مشاركة بل كان مثلا لها الا ترى ان السواد والجوهر لما خالفا ما خالفهما

بها بين الصفتين لكان ما شاركه فيها مثلا لهما وكذلك ان كان الخلاف في التحقيق يرجع الى الصفة الذاتية
التي يقتضي هذه الصفات يجب فيما شاركه في هذه الصفات ان تكون في ذاته على مثل تلك الصفة فتكون مثلا له
وليس لاحد ان يقول ما انكرتم ان يكون صفة الوجود تختلف في الذوات فلا يمنع ان يشاركه القديم
في كونه قديما ما ليس بمثل له اذا لم يعد الاتفاق الى صفة متماثلة وذلك ان الجهات التي يعلم منها اختلاف الصفات
مفقودة في صفة الوجود لان الصفتين انما يعلم اختلافهما بالادراك او بما يجري مجراه نحو الفصل بين كون
احدنا مريدا او ناظرا او معتقدا او يعلم اختلافهما باختلاف احكامهما كعلمنا بمخالفة كون الحي قادرا
لكونه حيا لاختلاف الاحكام وهذا كله مفقود في صفة الوجود فيجب ان يكون واحدة لانها لو كانت كذلك
لم تزد على هذه الحال وايضا فان حكم صفة الوجود هو ظهور حكم صفة النفس وهذا حكم واحد غير مختلف يتعلق فيه
الذوات الموجودة فيجب ان يكون صفة واحدة

تم الجزء الاول من الكتاب الملخص
في اصول الدين ويتلوه في الجزء الثاني واما الذي
يدل على الاشتراك في صفة من صفات النفس
وقع الفراغ من تسويد هذا الجزء
الحمد لله رب العالمين وصلى الله
على محمد وآله
وسلم تسليما كثيرا
كثيرا كثيرا

طباطبایی
عبدالعزیز
بنیاد محقق طباطبایی

بسم الله الرحمن الرحيم رب وفق للإتمام

وأما الذي يدل على أن الاشتراك في صفة من صفات النفس يقتضي الاشتراك في سائر الصفات النفسية وأنه
لا يجوز أن يشتركا في صفة ذاتية ويفترقا في أخرى حتى يكونا مختلفين من وجه متماثلين من آخر فوجوه منها
أن المقتضي للصفة كالموجب لها فإذا كان ما أوجب صفة أو صفات متى حصل مثله أوجب ذلك كذلك
المقتضي للصفات فكما أن إثبات ما شاركه العلة فيما هي عليه في ذاتها ثم لا يوجب ما يوجبه نقض لإيجابها كذلك
إثبات ما شارك الذات فيما هي عليه ثم لا يستحق ما يستحقه نقض لاقتضائها وإيجابها إن القول بذلك يؤدي إلى
أن الذاتين يتفقان ويختلفان والاختلاف نفيه وفاق وذلك متناقض وإنما قلنا ذلك لأن الذاتين
إذا اختصتا بصفتين لذاتيهما وجب أن يخالف مخالفها لكل واحدة منهما من حيث كانتا ذاتين إذ الاختلاف
موقوف على صفة للذات وليس هي بأن تخالف ما خالفها بإحدى الصفتين بأولى من أن تخالفه بالأخرى
فمتى شاركها شارك في إحدى الصفتين وجب أن يكون مماثلا من حيث يجب أن يكون مخالفا لأنا قد بينا
أن كل واحدة من الصفتين إذا كانتا ذاتيتين لا بد من أن تؤثر في المماثلة وليس هذا من قولنا في الشيء أنه
يصح أن يكون معلوما مجهولا من وجهين وكذلك يكون مرادا مكروها على هذا الوجه سبيل لأن الاختلاف والوفاق
يرجع إلى أمر واحد وهو الذات والعلم يتعلق بالشيء على وجه والجهل على وجه آخر وكذلك الإرادة والكراهة وليس يجب
إذا كان معلوما من وجه أن يكون معلوما من كل وجه وقد بينا أنه إذا خالف بصفة ذاتية وكانت هناك أخرى
تجري مجراها فلا بد من أن تخالف أيضا بها ومنها أن الذاتين لو كانا مدركتين لوجب التباس أحدهما
بالأخرى من حيث التماثل وأن يفصل المدرك بينهما ولا يجب أن عليه من جهة التخالف وذلك متناف ويناقض
ومنها أن الذاتين لو تماثلا من وجه واختلفا من آخر لوجب إذا كانتا محدثتين وطرأ ضد عليهما أن ينفيهما من وجه
دون وجه وإن كانتا قديمتين لذكر ذلك فيهما بالتقدير فيقال كان يجب لو قدر ضد لهما أن ينفيهما من وجه
دون آخر ويصح هذا التقدير وإن استحال أن يكون معلوما لأنه ينبئ على أن الشيئين لا يختلفان من وجه ويتفقان
من آخر وكل تقدير يجري هذا المجرى فهو صحيح ومنها أن الذات إنما يخالف غيرها بالصفة التي يدخل بها في أن يكون
ذاتا وليس يمكن على هذا الوجه إلا صفة واحدة فأما هذه الصفات مما يقال إنه ربما أثر في الخلاف فمقتضى عن
الصفة وموجب عنها وإذا ثبت ذلك وجب فيما ماثل الذات أن شاركها في الصفة الذاتية وشاركها في مقتضاها
لأن الأمر لو شارك في المقتضي وجب الاشتراك في المقتضى فلا يصح على هذا أن يكون متفقين من وجه مختلفين من وجه آخر ويجب

على هذه الجملة أن لو كان له تعالى علم قديم وهو تعالى إنما استحق كونه قديما لما هو عليه في ذاته أن يكون ذلك
العلم القديم من حيث شاركه في القدم مشاركا له في تلك الصفة الذاتية في جميع ما يقتضيه وكالعرفة وذلك
يؤدي إلى ما ذكرناه وإنما قلنا إن الذات لا يختص بأكثر من صفة واحدة في نفسها من حيث كان الطريق
إلى إثبات صفة للذات فهو أن الذات لأجلها يكون ذاتا ويصح العلم بها والخبر عنها وتميزها من غيرها وهذه الأحكام
تتم بالصفة الواحدة فلا وجه لإثبات ما دل عليها لأنه يؤدي إلى إثبات الذات لا طريق إلى العلم بها وذلك
يفضي إلى الجهالات ومنها أن القول بخلاف ما ذكرناه يؤدي إلى تجويز أن لعاجز وإن كان يشاركه
في القدم لأنه لا فرق بين إثبات قديمين أحدهما قادر والآخر عاجز ولا اعتصام من ذلك إلا بما سلكناه
من الطريق فأما الكلام في صحة ما ألزمناهم إياه من استحقاقه تعالى للكل ما يستحقه هذه المعاني من الصفات الذاتية
واستحقاق هذه المعاني لجميع ما يستحقه من الصفات وأن يكون لبعضها حكم بعض حتى يغني وجود أحدها عن جميعها فواضح
لا إشكال فيه لأن الكل إذا اشترك في القدم الذي هو الصفة النفسية أو المقتضي عن الصفة النفسية وجب ما ذكرناه
لأنا قد بينا أن الاشتراك في بعض هذه الصفات يقتضي الاشتراك في صفة النفس وليس لأحد أن يقول كيف يصح
ما ألزمتموه من كون العلم عالما والقدرة قادرة للاشتراك في القدم ولم يثبت أنه تعالى عالم قادر لنفسه فكون
ما شاركه في ذلك بل الكلام مبني على أنه مستحق لأجل المعاني والمشاركة في صفة النفس لا توجب المشاركة في صفات
العلل وكيف يلزم أن يكون ذاته تعالى بصفة العلم والقدرة وأن يكونا بهذه الصفة لجنسهما وإنما يتم ذلك في
الحيوة ومنها أن الحيوة حيوة لنفسها وذلك أن القديم تعالى لو كان عالما أو قادرا لمعنى على ما يذهبون
لوجب أن يكون في نفسه على ما يصح كونه كذلك كما أن الجوهر وإن كان متحركا لمعنى فصحة كونه متحركا يرجع إلى ما هو عليه
في نفسه والعلم والقدرة يشاركانه على قولهم في القدم فيجب أن يشاركاه في صحة كونه عالما قادرا ومتى صح
فيهما وجب لهما لأن العلم لو صح كونه عالما لم يحصل بهذه الصحة إلا لمن هو عليه في ذاته لا لشيء لكن استحقاقه لها
لعلة أو بآلة على وهذا يقتضي كون العلم عالما لم يحصل بهذه الصفة في كل حال لأن ما هو عليه في ذاته حاصل في
كل حال وكذلك القول في القدرة ومن وجه آخر وهو أن ذاته تعالى يجب أن يكون عالما من حيث شاركها
العلم في القدم وإذا وجب فيه تعالى أن يكون عالما مع أن ذاته علم أو بصفة العلم وجب أن يكون
العلم أيضا عالما لأن لا يخلو أحد الأمرين يخلو الآخر فما صح أحدهما يصح الآخر وأما القدرة فإن لم يكن قدرة
على الإطلاق لنفسها فهي قدرة على مقدورات مخصوصة لنفسها وبهذه الإضافة تبين من غيرها فما كان مشتملا لها

شاركها في القدم وهو صفة نفسه يجب ان يشاركها في التعلق المخصوص والعلم وان لم يكن علما لنفسه فانه
اعتقاد لمعتقد مخصوص لنفسه فيجب فيه مثل ما ذكرناه في القدرة وكل ذلك واضح دليل آخر ومما يدل على انه
لا يجوز ان يكون تعالى عالما بعلم قديم وذلك القول في قادر حي وجوب هذه الاحوال له في كل حال
والصفة اذا وجبت استغنت عن علة لان وجوبها لو لم يغن عن العلة لكان وجوبها عن العلة لا يغني عن علة
ثانية ولادى ذلك الى ان التعليل لا ينقطع ولا يتناهى وقد علمنا ان وجوب الصفة عند العلة يغني عن
اخرى من حيث الوجوب تضمنا في كل صفة تعلق وجوبها في كل حال وان لم يعلم امرا سواها بانها مستغنية عن علة
ويبين ذلك ان السواد لما وجب كونه سوادا في كل حال وكذلك الجوهر ونفس العلة الموجبة للصفة استغنى عن ذلك
لوجوبه عن العلل الا ترى ان هذه الصفات لو لم تكن واجبة بل كانت تثبت مع جواز الا تثبت لوجب ان يحتاج
الى معنى او فاعل وبهذا يبين صحة ما ذكرناه من ان الوجوب يمنع من التعليل وليس لاحد ان يقول ان الصفة انما استغنت
متى وجبت عن العلة عن علة ثانية لاجل ان العلة تؤثر في الصفة وتوجبها فلا حاجة الى امر آخر ولم يثبت لكم
ان كونه تعالى عالما بقضيته ما هو عليه في ذاته فيستغني عن علة وذلك ان العلة لو اثبتها ما يجوز ان توجد تارة
فتوجب الصفة واخرى فلا توجبها لكانت الصفة الواجبة عنها لا تستغني عن امر آخر فثبت بذلك ان وجوب الصفة
عندها هو المغني عن علة اخرى لان العلة اوجبت الصفة ودلالة على نفي المعنى والصفة لو وجبت عن معنى قديم لكان
حالها في الوجوب كحالها اذا وجبت عن الذات وذلك انا متى علمنا وجوب الصفة من غير ان نعلم امرا زائدا
على الذات علمنا بذلك نفي المعنى وان الصفة تجب لما الذات عليه كما انا اذا علمنا وجوب الصفة عند معنى
من المعاني وان لم يكن نعلم سواه نقطع على انه لا موجب سواه على ان التشكك في هذا الباب وتجويز ان تكون
الصفات الواجبة التي يعلم وجودها من غير ان يعلم معنى سواها تجب لمعنى قديم يؤدي الى نفي صفات الذوات جملة
لانا لا نامن في كل صفة وجبت للذوات من نحو كون الجوهر جوهرا او السواد سوادا او صفات العلل الموجبات نفسها
ان تكون ذلك لمعان قديمة وهذا يقتضي رفع صفات الذوات وليس لهم ان يقولوا ان السواد والعلم او ما اشبههما
من المعاني انما وجب ان يكون على ما هو عليه لنفسه فلا يصح فيه قيام المعاني لنفسه لا لوجوب الصفة له وذلك ان فيما
يجب له الصفات النفسية ما لا يستحيل فيه قيام المعاني به نحو كون الجوهر جوهرا ومتحيزا ومع ذلك فانه صفاته
الواجبات نفس لوجوبها لا لانه لا يصح قيام المعاني به على ان المفهوم من قيام المعاني هو الحلول والباري تعالى
يستحيل ذلك ولو جاز ذلك عليه تعالى لم يجز ان مثله في قيام المعاني بالمعاني فليس احدهما بابعد من الآخر

دليل آخر واحد ما يدل على ذلك وان كان يقارب ما تقدم ان المراعى في المقتضي للصفة الاشتراك
في كيفية استحقاقها سواء اختلفت الصفة او اتفقت الا ترى ان المحدثات لما اشتركت كلها في كيفية الوجود
احتاج جميعها الى فاعل فاشتركت كلها في المقتضي والقديم تعالى لما لم يشاركها في كيفية هذه الصفة استغنى عن موجد
وكان موجودا لذاته ولما كان تعالى شاركنا بمريدين منا في استحقاق كونه مريدا وانه يريد مع جواز الا
يكون مريدا كان كذلك مريدا بارادة كما لو احدنا وانما قلنا انه لا اعتبار باختلاف الصفة واتفاقها مع الاتفاق
في وجه الاستحقاق وكيفيته انا وجدناه تعالى لما استحق كونه موجودا على الحد والوجه الذي يستحق السواد عليه كونه
سوادا والجوهر كونه جوهرا استحق ذلك لما هو عليه في ذاته كما استحق السواد والجوهر ذلك على هذا الوجه ولما
استحق كونه مريدا على الحد الذي يستحق الجوهر عليه كونه متحيزا كما استحق ذلك لمعنى وهذه قضية عامة في جميع الصفات المستحقة
لو تؤملت وقوبل بين وجوه استحقاقها واذا ثبتت هذه الجملة التي ذكرناها ووجدناه تعالى يستحق كونه عالما
وقادرا وحيا على الوجه الذي يستحق عليه كونه قديما وعلى الوجه الذي يستحق السواد عليه كونه سوادا والجوهر كونه جوهرا
وجب ان يستغني عن المعاني وان يكون مستحقا لهذه الصفات لما هو عليه في ذاته كما وجب ذلك فيما شاركه
في كيفية استحقاق صفته دليل آخر ومما يدل على ذلك انه لو كان تعالى عالما بقديم لوجب ان يكون علمه من جنس علومنا
من حيث تعلق بما يتعلق به علم احدنا على وجهه وفي افتنه على سبيل التفصيل وهذا يقتضي تقدم علومنا او حدوث علمه
فان قيل دلوا على ان المشاركة في التعلق الذي ذكرتم يقتضي التماثل قيل الدليل على ذلك ان العلم انما يبين من
غيره بهذا التعلق المخصوص وهو اخص صفات ذاته ولهذا وجب فيما شاركه في ذلك ان يسد مسده حتى ان
متى صح منه الفعل المحكم بعلم مخصوص بمعلوم ان ذلك يصح منه بكل ما شارك العلم الذي ذكرناه في صفته وتعلقه ولانهما ايضا
يوجبان صفتين متماثلتين وتماثل الموجب يدل على تماثل الموجب ولانهما لو نفينا يتنفيان
بضد واحد الا ترى انا لو قدرنا حصول هذين العلمين لعالم واحد ووجد الجهل المتعلق بالعكس من متعلقهما لوجب انتفاؤهما
معا به والشيء الواحد لا يجوز ان ينفي شيئين مختلفين غير متضادين وانما ينفي المثلين او الضدين واذا لم يجز
ان يكون هذان العلمان ضدين وجب ان يكونا مثلين فان قيل ومن اين صحة ما ذكرتم من انهما يوجبان
صفتين متماثلتين قلنا لان هاتين الصفتين لو اختلفتا لم يكن الى اختلافهما طريق الا اختلاف حكمهما وكان يجب
ان يفصل بينهما كما يفصل بين صفاته المختلفة لكونه مريدا ومعتقدا ولا شبهة في ان حكمهما غير مختلف ولذلك احدنا
يجد نفسه اذا كان عالما باحد هذين العلمين على مثل ما يجد عليه نفسه اذا كان عالما بالعلم الآخر ولا يجد مثل ذلك

انشاء فهو ان القول بخلاف ذلك يؤدي الى كل جهالة والى ان يجوز ان يكون في الجسم معان كثيرة سوى ما عقلناه
بالدليل والى ان لا نثق بالعلل ولا بالاسباب ولا بالتضاد بين المتضادات ونفي ذلك ظاهر وليس هذا باشباه
على التضاد بين السواد والبياض لو اعلى نفي قديم ثان بانه لو كان موجودا لكان في العقل دلالة عليه وانما لم يكن في العقل
ما يدل على ثان وجب نفيه والفرق بين الامرين ان الفعل يقع باشياء ان لي على وقد يجوز ان لا يختاره فلا يدل
عليه ولا يجب ان يحكم بنفي الدال من حيث انتفى الفعل والعلم يوجب لكون الذات عالمة واحتج به انما يكون
بما يصدر عنه من الصفة او الحكم فلا يجوز ان ينفك مما يدل على اثباته لانه لا يتعلق باختيار مختار فمتى فقدنا ما
يدل عليه وجب القضاء بنفيه وقد ثبت هذا الدليل على وجه آخر فيقال قد ثبت ان تجدد الصفة مع جواز الا تتجدد
والحال واحدة دلالة على اثبات المعنى وليس يجوز ثبوت المعنى مع تبقى الشرط في الدلالة على ان ذلك يقدح
في كونه شرطا في الدلالة يبين ما ذكرناه ان وجوب وقوع التصرف الان ان يجب بقصده ودواعيه وجوب انتفائه
بحسب كراهته وصوارفه لما دل على حياته لم يجز ان يثبت محدثا لفعل يجب وقوعه عند كراهته وانتفاؤه عند قصده
وانما لم يجز ذلك من حيث كان ما ذكرناه شرطا في الدلالة فلم يمكن ثبوت المدلول مع انتقاضه واذا وجب كونه
تعالى عالما في كل حال ثبت انه لم يكن كذلك لمعنى وليس هذا الذي ذكرناه منعا من اثبات المدلول مع فقد الدلالة
وانما منعنا من اثبات المدلول مع تنقض الشرط في الدلالة الا ترى انا نثبت تصرفنا محدثا لنا ومحدثنا من حيث
وقع بحسب قصودنا وانتفى بحسب صوارفنا وكراهتنا ولا نمنع اثبات فعل لا يتأتى هذا المعنى فيه وهو فعل الساهي اذا
كان بدليل آخر ولا يجوز قياس على ذلك ان نثبت الفعل لمن يجب انتفاؤه عند صوارفه والفرق بين الامرين هو ما ذكرناه
من ان ذلك اثبات المدلول مع تنقض الشرط في الدلالة وهذه الدلالة على الوجهين اللذين رتبناهما يدل على انه
تعالى لا يجوز ان يكون قادرا بقدرة ولا حيا بحياة ولا قديما بقدم دليل آخر ومما يدل على انه تعالى لا يجوز ان
يكون على هذه الاحوال لمعان قديمة ان القول بذلك يؤدي الى اثبات ذوات متماثلة في ذوات مستحق وجود كل واحدة
منها دون الاخرى وذلك محال لانه يقتضي تجويز معان زائدة على ما قد عقلناه وتدعى ان بعضها يفارق بعضا بدليل
آخر ومما يدل على انه تعالى لا يجوز ان يكون عالما بعلم قديم ان القول بذلك يؤدي الى احد امور كلها فاسدة منها
ان يكون عالما بمعلوم واحد ومعلومات منحصرة ومنها ان يكون عالما بمعلوم لا نهاية له ومنها ان يكون علمه متعلقا
بمعلومات لا تتناهى على سبيل التفصيل فان قيل دلوا على فساد القسم الاخير قلنا قد ثبت انه لا علم ان لا يصح ان يعلم
احدهما دون الآخر واذا حصل له بعلم واحد الآخر وهذا الحكم معلوم في اكثر المعلومات بالاضطرار كما نعلم زيدا وعمرا وما اشبههما

من المعلومات كما نعلم ضرورة في اكثر الاجسام انما يجوز ان تتحرك بعضها مع سكون بعض وما لا يعلم ذلك فيه
من المعلومات بالاضطرار وشبهه امره بجملة بالاستدلال على ما علمناه في الحكم لانا اذا انا من حال العلم المتعلق باحد
المعلومين فوجدناه يصح ان يتعلق وجب ان نحكم بان العلم الواحد لو تعلق بالمعلومين على التفصيل لكان في حكم ان يعلم
لاختصاصه بصفتين اقتضتا اختلاف العلمين وليس يلزم على هذا ان تكون القدرة مختلفة في نفسها لتعلقها بمقدورات
كثيرة وذلك انه لا شيء من القدر يختص بمقدور واحد بل الجميع يتعلق بالكثير من المقدورات فلم يقتض ذلك في القدر
اختلافا وان ثبت بعضها بصفة ما خالفه وقد ثبت ان في العلوم ما يختص بمعلوم واحد وانه يخالف ما يتعلق
بمعلوم آخر فافترق الامران ومما يدل على فساد تعلق العلم الواحد باكثر من المعلوم الواحد على التفصيل انه لو
تعلق بالمعلومين لوجب اذا طرا جهل يتعلق باحد المعلومين دون الآخر ان ينتفي من وجه دون آخر وذلك باطل
فان قيل هذا ابطل لكم في القدرة اذا قد يطرا العجز عليها مع تعلقها باحد مقدوراتها ولمن جاز لكم ان تدعوا ان
العجز لا يتعلق الا بالجميع ما يتعلق به القدرة قيل الجهل الذي يقدر نقوله مثله ويبطل استدلالكم فقد القدرة لو خصت بمقدور
واحد يبطل حكمها ولكان من اوجبت له حال القادر لا يجد فرقا بينه وبين المضطر فلا بد من ان يتعلق بالكثير
من المقدور والعجز اذا كان ضدا لها يحكم في التعلق حكمها وهذا لا يمكن ان يدعى في العلم حتى يقال انه لا يتميز
جزء منه يتعلق بمعلوم واحد وانه واجب فيه التعلق باكثر من معلوم فاذن لا يجب في الجهل المضاد له ان يتعلق
باكثر من مجهول واحد وصح التقدير الذي ذكرناه واستقام الاستدلال ومما يدل على ذلك ان العلم لو تعلق باكثر
من معلوم واحد منفصلا لم يقف على عدد محصور ولا حد معين وكان يجب ان يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات
لانه لا حاصر ولا مخصص وهذا يقتضي ان يكون كل عالم منا عالما بكل شيء ويجب ان يكون الصبي الصغير عالما بجميع ما يعلم
القديم تعالى واذا اعلمنا استحالة ذلك في علومنا علمنا استحالته في كل عالم لانه انما وجب لعلومنا هذا الحكم مع اختلافها
لكونها علوما ولا مما يرجع الى انها من قبيل الاعتقادات ولا يمكن ان يعلق ذلك بالحدوث لان الحدوث
لا تأثير له في التعلق على ان ما بيناه من قبل من كون ما يتعلق بمعلومين من العلوم مختلفا في نفسه يقتضي على كل
علم بهذا الحكم ولانه لو جاز في الغائب اثبات علم يتعلق باكثر من معلوم واحد على التفصيل لوجب ان يكون
مثلا لعلومنا ومخالفا لها وذلك محال ومما قيل في ذلك ايضا انه لو جاز في الغائب اثبات علم واحد
بصفة علمين من علومنا مختلفين جاز اثباته بصفة العلم والقدرة لان اختلاف العلمين بالمعلومين في ان يدل على خلاف
العلم والقدرة وهذا يؤديهم الى الاستغناء بالعلم عن سائر المعاني التي يثبتوها فاما العلمان اللذان ذكرناهما في

اذا كان مريدا وغيره معتقدا فان قيل الا اعتبرتم في تماثل هذين العلمين ان يتعلقا بعالم واحد فقط لو كان كذلك
لوجب ان لا تتماثل السوادان مع تغاير محلهما وقد علمنا ان لا فرق في وجوب تماثلهما بين ان يكون محلهما
واحدا او متغايرا الا ترى ان الاتساع على المدرك الذي كان طريقا لنا الى تماثل السوادين حاصل في الوجهين
لان السوادين يتضادان والمحل واحد واذا ثبت ان تغاير المحلين لا يؤثر في التماثل ثبت ذلك في تغاير
العالمين لان حكم المحل مع المعاني المختصة به كحكم الحال مع المعاني المختصة بها على ان العلمين اذا لم يتعلقا بعالم واحد
فانما افترقا في كيفية الوجود ومثل ذلك لا يؤثر في الحقيقة في الاختلاف بل يجري مجرى ان يكونا موجودين
في وقتين ومعلوم ان ذلك لا يقتضي اختلافهما لا ترى انه لو وجب ان يكون الشيء مثلا لغيره اذا لم يوجد في
وقت وجد في غيره مع ان الاجناس المختلفة قد تشترك في كيفية الوجود ولا يوجب ذلك تماثلها فوجب صحة ما
ذكرناه من تماثل هذين العلمين وان تعلقا بعالمين فان قيل دلوا الدليل على صحة ما ادعيتموه في جملة كلامكم من
ان الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير متضادين قيل الدليل على ذلك ان من حق ما ينفي غيره ان يختص
على محله وعلى الجملة التي يتعلق بها ويحصل له صفة بالعكس من صفة ما نافاه فلو نفى الشيء الواحد ذاتين مختلفتين لوجب
ان يكون صفته بالعكس صفة كل واحد منهما وهذا يقتضي كون الذات على صفتين مختلفتين بنفسه وذلك لا يجوز في
الذوات المختلفة وقد بينت ... في صدر هذا الكتاب عند الكلام على ان الجوهر لا يكون متحيزا بالفاعل ومما يدل
ايضا على ذلك ان الشيء الواحد لو نفى المختلفين لوجب ان ينفي كل مختلفين حصلا في محله لانه ليس بان ينفي ما خالفه
من الاختلاف ... ليس لغيره الا ترى ان الشيء الواحد لما نفى المثلين على الجمع والضدين على البدل نفى كل مثلين
وكل ضدين ولو نفى كل ... لو لم يؤدي الى ان السواد ينفي البياض والحلاوة عن المحل وقد علمنا فساد ذلك ومما يبين
ما ذكرناه ان السواد اذا علمنا انه لا يضاد البياض والعلم وانه يضاد البياض والحمرة ونضاد بالصفتين وجب
ان يقضي وهذا انما يضاد البياض والعلم لا جل انهما مختلفان ليسا بضدين ونحكم بان كل مختلفين ليسا
بضدين يجريان هذا المجرى في ان شيئا واحدا لا يجوز ان ينفيهما وليس لاحد ان يقول هذا الذي ذكرتم يقتضي ان
الله تعالى مماثل لعلومنا من حيث اشتركا في التعلق المخصوص وذلك ان تعلقه تعالى بالمعلومات يخالف تعلق
العلوم لان تعلقه تعلق العالمين وانما كان يلزم ذلك لو كان التعلق واحدا الا ترى ان العلم والارادة معا
قد يتعلقان بحدوث الشيء ولا يتماثلان لاختلاف التعلق وليس لهم ان يقولوا الزمتم ان يكون علمه من حيث كان
قديما يخالف علومنا او من حيث يتعلق بمعلومات كثيرة على التفصيل وان شارك علومنا في التعلق الذي

ذكرتم وذلك ان هذا اعتراض على الدليل لا يقتضي الدليل بحقه وذلك لانا قد بينا ان اشتراك العلمين في التعلق
المخصوص يقتضي تماثلهما وذلك يقتضي استحالة قدم علمه او تعلقه بمعلومات كثيرة كما يقتضي استحالة ذلك في علومنا
التي هي مثل ذلك العلم على ان هذا يقتضي كون علمه مماثلا لعلومنا ومخالفا وذلك محال ولا فرق بين هذا الاعتراض
وبين من قال من المشبهة اذا الزمنا ان يكون مثلا لنا اذا كان جوهرا او جسما انه وان كان جسما فمن حيث
كان قديما لا يكون مثلا لنا والطريق الى ابطال ذلك هو ما ذكرناه ودليل آخر ومما يدل على ذلك ان الطريق الى
اثبات العلم هو تجدد الصفة على الذات مع جواز ان لا تتجدد والحال واحدة وهذا الطريق غير ثابت فيه تعالى
واثبات معنى لا طريق الى اثباته يؤدي الى الجهالات فوجب بهذه الجملة القطع على انه لا يجوز كونه عالما بعلم بل
لما هو عليه في ذاته وهذا الكلام يشتمل على موضعين لا بد من الدلالة عليهما اولهما انه لا طريق الى اثبات العلم
سوى ما ذكرناه والثاني ان اثبات معنى لا دليل عليه لا يصح فاما الدليل على الاول فهو انه ليس يجوز ان يدل
على ثبوت الا ما له تعلق به واذا لم يدل الا ما ذكرناه على اثبات العلم فليس بعده الا ان يقال ان الدال على العلم
كونه عالما او صحة وقوع الفعل المحكم لان غير ما ذكرناه من الصفات والاحكام لا تعلق لها بالعلم والذي يدل على كونه
عالما لا يدل على العلم لان الصفة بمجردها لو اقتضت المعنى لوجب ان يكون كل صفة معللة بمعنى ويقتضي ذلك
وجود ما لا يتناهى من المعاني وايضا فان الصفة تنقسم في العقل استحقاقها الى المعنى والى غيره فكيف يقال انها بمجردها
تقتضي المعنى وعلى هذا يجب ان يكتفي في اثبات الاكوان باثبات صفة الجوهر وتنقله في الجهات من غير ان
يبين كونه مستحقا لذلك على وجه مخصوص وايضا لو كان كونه عالما يقتضي وجود العلم وقد ثبت ان العلم يقتضي كون
الذات عالمة لوجب ان يكون كل واحد من الامرين مقتضيا لصاحبه واما الذي لم نقل ان الفعل المحكم لا يدل
على العلم فهو ان الفعل المحكم انما يقع في اثر ... من الجملة دون ابعاضها فيجب ... الجملة وليس ...
العلم ولا من محل العلم فيدل عليه واذا كان وجود العلم مقصورا على بعض الجملة لم يكن الفعل دالا عليه وايضا
فان الفعل دال على ان من صح منه يختص بمفارقة ليست لمن تعذر منه والمفارقات قد تكون بمعان وقد
يكون بغيرها فكيف يجعل ما يقتضي المفارقة المطلقة مقتضيا لكيفية فيها وايضا فان الفعل المحكم اذا كان دالا على كون من
صح منه عالما لم يجز ان يدل مع ذلك على العلم لان الدليل انما يدل على امرين مختلفين من وجهين واذا كان دالا من وجه
واحد لم يجز ان يدل مع ذلك على العلم لان الدليل انما يدل على امرين مختلفين من وجهين واذا كان من وجه واحد
لم يجز ان يدل الا على امر واحد ولذلك الفعل بمجرده يدل على ان فاعله قادر وباحكامه يدل على انه عالم واما الدليل على الاول

صدر الدليل فقط بهذا لان وجود ما لا يتناهى قد بينا فيما مضى من الكتاب فساده ودللنا على ان ما حصره
الوجود لا يكون الا متناهيا واما كونه تعالى عالما بمعلوم واحد او معلومات منحصرة ففاسد ايضا لانه قد فعل افعالا
محكمة يدل على انه عالم بها اجمع وخلق فينا العلوم الضرورية وتلك الاعتقادات لا يكون علوما الا من فعل العالم
بمتعلقاتها وهذا يدل على انه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد والذي يبطل كونه عالما بمحصورات ان ما عدا
تلك المعلومات لا تخلو من ان يكون يصح ان يعلمها او لا يصح فان لم يصح ان يعلمها بطل كونها معلومات
في نفوسها لان المعلوم في نفسه لا يختص في صحة كونه معلوما بعالم دون عالم وان صح ان يعلم ما عدا تلك
المعلومات لم يخل من ان يعلمها لنفسه او بعلم معدوم او قديم او محدث فان كان يعلمها لنفسه فيجب ان يكون
عالما بكل المعلومات لنفسه لان ما هو عليه في ذاته ليس بان يقتضي كونه عالما ببعض ما يصح ان يعلمه باولى من
ان يقتضي كونه عالما بالكل الا ترى ان القدرة لما كانت لما هي عليه تتعلق بالمقدور وجب تعلقها بكل ما يصح ان
يتعلق ولا يجوز ان يعلم ذلك بعلم معدوم لما مضى في الكتاب ولا بعلوم قديمة لانه يوجب وجود ما لا يتناهى
من حيث كانت المعلومات لا تتناهى ولا يجوز ان يعلم ذلك بعلوم محدثة لانه يوجب ايضا وجود ما لا يتناهى
من العلوم المحدثة ولان تلك العلوم يجب ان يكون من فعله وليس يجوز ان تقع متولدة عن النظر لان النظر لا
يكون الا في دليل وليس ما يحدث في المستقبل دليل عقلي تعقد النظر الذي لا بد من ان يكون مراعى فيما يدل
عليه الا ان ذلك لا يمكن ان يقال انه يقع على العلم بانه كان ناظرا لان ذلك مبني على انه بالنظر يحصل العلم بالحوادث
المستقبلة وقد بينا ان ذلك لا يمكن ان يكون عليه دليل عقلي فلم يبق وجه يجوز ان يكون جهة لوقوع العلم
عليه الا كونه انه فعل عالما بالمعتقد وذلك مما الكلام مفروض في انه لانا انما نتكلم على انه لا يتكلم على انه
لا يعلم لا بعلم باقي المعلومات الا بعلم محدث وهذه جملة كافية دليل آخر ومما يدل على انه تعالى لا يجوز
ان يكون قادرا بقدرة قديمة ان قدرته كان يجب ان يكون موجودة لا في محل حي متعلق به لان وجودها
في غير محل ووجودها في محل لا حياة فيه كذلك فوجودها في محل مع الحياة يقتضي تعلقها بمن تلك الحياة حياة له على
ما تقدم في الكتاب وقد بينا ان من حكم القدرة لامر يرجع الى صحة الفعل بها استعمال محلها في الفعل ودليل
على ان الفعل لا يصح ان يقع بها الا بان يحدث هو او ما سببه في محلها ومتى وجدت لا في محل بطل حكمها و
لم يصح الفعل بها دليل آخر ومما يدل على ذلك ايضا انا قد بينا فيما تقدم من الكتاب ان قدرتنا مع
اختلافها لا يصح ان يفعل بها الاجسام والالوان وما اشبههما من الاجناس المخصوصة وبينا ان اختلاف القدر

لا يقتضي اختلاف المقدورات وان من حق كل قدرة ان يقدر بها على كل جنس يقدر بغيرها عليه وان هذا الحكم يجب في
القدرة من حيث كانت قدرة او يصح الفعل بها وهذا يقتضي تعذر الاجسام والالوان عليه تعالى لو كان قادرا بقدرة
ونحن نعلم انه تعالى هو الفاعل لها فدل على نفي كونه قادرا بقدرة دليل آخر ومما يدل على استحالة كونه حيا
بحياة قديمة ما قد بيناه من اعتبار حكم الحياة وتأثيرها في المحل وان وجودها في غير محل مستحيل والحياة القديمة لو كان
ثابتة لم يخل من ان تحل المحل وانما كانت توجد لا في محل وذلك باطل بما ذكرناه **فصل**

في الاشارة الى قوى شبه اصحاب الذات والصفات والكلام عليها قد تعلقوا
باشياء منها قولهم لو كان عالما لذاته لوجب ان يكون ذاته علما واذا لم يكن عالما لذاته فهو عالم
بعلم ومنها ان كونه عالما او قادرا اذا رجع الى ذاته وجب ان يكون قادرا على كل ما يعلم ومنها
ان الفعل المحكم يدل على العلم كما يدل على كون الفاعل عالما ومنها ان العلم بان العالم عالم لا يخلو
من ان يكون علما بذاته كان الجهل بانه عالم جهلا بذاته ولوجب في كل من علم ذاته ان يعلمه عالما وذلك
يقتضي انه علم بعلمه ومنها ان قولهم ان وصف العالم بانه عالم اشتقاق من العلم فلا سبيل الى تغيير من اثبات
العلم عالما ولكنها ان وصف العالم بانه عالم اثبات واذا لم يكن اثباتا لذاته فلا بد من ان يكون
اثباتا لعلمه ومنها انه قد يحسن ان يامر احدنا بان يعلم ما يجده على ذلك ولا يجوز ان يتعلق الامر والمدح
الا بمعنى يفعله واذا صح ذلك فيما حمل الغائب عليه على ان متعلق الامر اذا كان هو المعنى فكذلك الحمد والمدح
والجواب عن الشبهة الاولى انه لما كان يريد ان كون ذاته علما لو جعل كونه عالما موجبا عن
الذات على التحقيق وكما يوجب العلة المعلول وهذا لم نرده وان اريد هو مفهوم من كلامنا او معنى قولنا انه تعالى
عالم لنفسه انه اختص بهذه الصفة على وجه بان بها من سائر العالمين وانه استغنى فيها عن معنى اضافته الصفة
اليه فكذلك ليس يفيد التعليل وانما يفيد غاية التخصيص والتمييز والاصل في ذلك قول اهل اللغة فعل زيد كذا اذا ثبت
اذا اراد والتأكيد في الاختصاص على ان السواد لما كان سوادا لنفسه كانت نفسه سوادا فكذلك
يجب في العالم لنفسه ان يكون ذاته عالمة عالما وهكذا القول **والجواب عن الشبهة الثانية** ان وصفه
بانه عالم وقادر وان رجع الى ذات واحدة فالفائدة فيه مختلفة واذا اختلف وجب ان يراعى ما يصح
فيه كونها موجودة وقدرة يرجع الى ذات واحدة وان تعلقت بوجه كانت قدرة لم يتعلق من حيث
كانت موجودة لاختلاف الفائدة والحي منا قادر عالم على كل ما كان عالما به **والجواب عن الشبهة**

الشبهة الثالثة انا قد بينا فيما تقدم ان الفعل المحكم لا يدل على العلم وانما يدل على كون فاعله مفارقا لما
تعذر ذلك منه وان المفارقات قد تختلف فيكون تارة لمعاني وتارة لغيرها فاذا علمنا في احدها ان
المفارقة انما حصلت لمعنى بدليل يخصه لم يجب ان يثبت المعنى في كل موضع حصلت فيه المفارقة لان اشتراك
الموصوفين في الصفة لا يمنع وان استحقها احدهما لعلة والآخر لا لعلة بعد ان يختلف في كيفية الاستحقاق ولهذا
كان الموجود منا موجودا لا على ما هو تعالى موجود ولهذه علمنا ان من اوجب عليه القول بانه تعالى عالم بعلم قياسا
على العالم منا من حيث شاركه في مطلق الصفة من غير مراعاة لكيفية الاستحقاق ولا الوجه الذي منه ثبت العلم
لاحدنا يلزمه ان يكون علمه تعالى محدثا وغيرا له وان يكون له علم مفرد بكل معلوم كما ان كل ذلك واجب
في العالم منا ويلزمه ان يكون مشاركا للعالم منا في الجسمية والبنية وسائر ما لا يكون عالما الا مع حصوله ومتى
رجع من التزام ذلك لوجه حصل بخلافه العلم فيما لا شاع عن كونه عالما بعلم وحمله على احوال العالمين منا والجواب
عن الشبهة الرابعة ان العلم بان العالم عالم هو علم بكونه على حال مخصوصة وليس يتعلق بمجرد الذات
ولا بمعنى فيها على ما بينا عليه السؤال فان قيل دلوا على ان العالم يكونه عالما على حال ثم دلوا على ان العلم بانه عالم
يتعلق بكونه عليها قيل الدليل على الفصل الاول ان الفعل المحكم اذا صح من زيد وتعذر على عمرو فلا بد من كونه
دالا على اختصاص من صح بامر فارق به من تعذر عليه ولا بد من ان يكون ذلك الامر مختصا بمن صح منه الفعل
وهو الجملة دون ابعاضها فيجب على هذا ان يكون الفعل المحكم دالا على اختصاص الجملة بحال وليس يمكن ان يقال
ان الفعل دال على ان العلم الذي به كان احدنا عالما وان المفارقة الى ذلك يرجع لانا قد بينا فساد
ذلك من قبل من وجوه ومما يدل ايضا على ذلك انا قد علمنا امتناع وجود علم في جزء من قلب زيد ووجود جهل
يضاد ذلك العلم في جزء آخر من قلبه في حالة واحدة فلو لم يكن العلم يوجب للجملة حالا لما وجب ذلك كما لم يستحل
وجود السواد والبياض في جزئين من قلبه لما لم يوجبا للجملة حالين متضادين فاما الذي يدل به على القسم(؟) الثاني
وهو ان العلم بانه عالم يتعلق بكونه على حال مخصوصة وهو ان احدنا يجد نفسه معتقدا باضطرار ويفارق حاله حاله في سكون
نفسه الى المعتقد فيعلم انه عالم وما يجد نفسه عليه هو ما يختص به من الحال الراجعة اليه ولا يمكن ان يقال ان ذلك
يتعلق بالعلم الحال في قلبه على ان حكم ذلك العلم من حيث حل قلبه حكم سائر المعاني الحالة من سواد وبياض وغيرهما
وان خالف العلم هذه المعاني من حيث كان موجبا للجملة حالا فثبت بذلك ان علمه تعلق بما هو عليه من الحال وذلك
يقتضي ان معلوم العلم بان العالم عالم في كل موضع كونه على هذه الحال المخصوصة لان معلوم العلم لا يختلف باختلاف

العالمين ومما يدل على ذلك ان العلم يتعلق بالمعلوم على حد تعلق الدلالة وقد بينا ان الفعل المحكم انما يدل على كون
من صح منه على حال مخصوصة وانما لا يدل على العلم فيجب ان يكون العلم بانه عالم مطابقا لهذا الدليل لو لم يقع العلم
موقع الدلالة في هذا الباب ويدل ايضا على ذلك ان العلم بان العالم عالم لا يخلو من ان يكون متعلقا بعلمه
او متعلقا بانه على حال مخصوصة او متعلقا بمجرد ذاته وليس يجوز ان يكون متعلقا بعلمه او متعلقا بانه على حال
مخصوصة او متعلقا بمجرد ذاته وليس يجوز ان يكون متعلقا بعلمه لما تقدم من انا نستدل ونتوصل الى كونه عالما
بالفعل المحكم الذي يقع من الجملة دون ابعاضها فيجب ان يكون دالا على اختصاص الجملة بما ليس لمن تعذر ذلك عليه
وليس الفعل واقعا من العلم ولا من محله ولا تعلق بينه وبين الفعل المحكم الذي به يستدل ومن جهته يعلم
واذا لم يدل الفعل على العلم فكذلك العلم بانه عالم لا يتعلق بالعلم لوجوب تطابق الامرين وايضا فكيف يكون العلم
بانه عالم متعلقا بالعلم وقد نعلمه عالما من لا يعلم علمه لا على جملة ولا على تفصيل كالنظام ومن جمع من نفى الاعراض وليس
لاحد ان يقول مثل هذا يلزمكم اذا قلتم ان العلم بان الاسود اسود علم بسواده وذلك ان السواد مدرك
وكل من شاهد الاسود فلا بد من ان يكون مدركا لسواده وعالما به على جهة الجملة ونفاة الاعراض يعلمون السواد
على الجملة وانما يجهلون كونه غير المحل وهذا يرجع الى التفصيل ومثل هذا لا يمكن في العلم لانه غير مدرك فلا وجه لوجوب
القول بان من علم العالم عالما فلا بد من ان يعلم علمه على جملة ولا على تفصيل على ان العلم بان العالم عالم لو كان متعلقه
العلم الذي به كان عالما لاستحال ان يعلم عالما من لا علم له يعلم به الاشياء وكان يجب استحالة العلم بالقديم تعالى
عالما وفي صحة ذلك دلالة على فساد هذا القول وليس يمكن ان يدعى ان العلم بان العالم عالم يتعلق بما له كان
عالما فمتى علم احدنا عالما تعلق العلم بعلمه واذا علم القديم تعالى عالما كان العلم متعلقا بذاته لان هذا يوجب ان
مدلول الدلالة يختلف وهذا يؤدي من الخلف والمحال الى ما ذكرناه فان قيل ولم انكرتم ان يكون متعلق العلم بان
العالم عالم هو ان له معلوما والعلم بانه قادر ومعلوم ان له مقدورا قلنا هذا يبطل بالعلم بانه حي موجود
لان هاتين الصفتين لا تعلق لهما فيقال فيهما ما قيل في عالم وقادر ولا يمكن ان يقال ان العلم بانه حي موجود
علم بذاته لانه قد يعلم ذاته من لا يعلم كذلك فلا بد من الرجوع الى ان ذلك علم بكونه على حال مخصوصة فان لها
من ليس كذلك واذا صح ما ذكرناه في كونه حيا موجودا صح في كونه عالما وقادرا الا ما قد دللنا على ان لها
بهذه الصفات كلها احوالا واذا صح تعلق العلم بكون الذات على بعضها صح العلم بكونه على الجميع لان من خالف
في الاحوال وعلق العلم بالذات علقها لم تختلف في البعض والكل على ان العلم بانه عالم لو لم يكن عالما باختصاصه

بحال لم يمكن المعلوم بان يكون معلوما له اولى من غيره وكذلك المقدور ولانك بان يعلم معلوما له اولى من ان
نعلم معلوما غيره ان كان الرجوع في ذلك انما هو الى ذات العالم والمعلوم على ان القول بذلك يوجب اذا
علمه تعالى عالما بكل المعلومات على التفصيل ان يكونا عالمين بالمعلومات لا نهاية لها على هذا الوجه وذلك
محال على انا قد نعلم المقدورات والمعلومات ولا نعلمه عالما قادرا فكيف يكون العلم بالمعلوم والمقدور علما بانه
عالم قادر وليس لاحد ان يقول قد استعظم الاضافة في المراعاة لانا انما قلنا ان العلم بانه عالم علم بان له معلوما
وكذلك في المقدور وذلك ان هذه الاضافة بقولهم لم لا يعقل اذا لم يرجع الا الى وجود ذاته وذات المعلوم
وانما يكون لها فايدة اذا اثبتوا صفة او حالا ولهذا قيل انه لو ثبت فيه تعالى انه عالم بعلم لوجب ان يكون العلم
بانه عالم بهذا العلم على باختصاصه لاجل هذا العلم بما لم يحصل لغيره لانا ان لم نرجع الا الى وجود العلم ووجود ذاته
تعالى بطل الاختصاص وانه بهذا العلم عالم دون غيره على ان من اجرى بهذا الكلام الى ابطال تعلق العلم بالذات
على الاحوال لا يجد حيلة اذا قيل له قد نعلم السواد سوادا وموجودا او محدثا وباقيا وحيا وقد علمنا اختلاف
هذه العلوم وان بعضها لا يسد مسد بعض ولا يمكن ان يقال انها علوم بمجرد ذاته انها ذات ولانها علوم
تتعلق بهذه الصفات لانه لا تخلق لها فيجب ان يكون علوما بالذات على هذه الاحوال واذا صح ذلك في السواد
والجوهر وغيرهما من الذوات صح في القديم تعالى وفي كل المعلومات المختصة بالاحوال والصفات ولا يجوز ان
يكون العلم بان العالم عالم على مجرد ذاته لان ذلك يوجب القول بان كل من علم ذاته تعالى علمه عالما ووجب ان
يجهل بانه عالم جهل بذاته وكان يجب ان لا تختلف العلوم المتعلقة بانه عالم قادر حي لان التعلق على هذا القول
لا يختلف وكان يجب ان يسد بعضها مسد بعض في كل ذلك ظاهر الفساد فثبت صحة ما ذكرناه من ان العلم انما
يتعلق بكونه على حال مخصوصة الجواب عن الشبهة الخامسة ان من شان الوصف المشتق من معنى حادث في الجواد
ما لا يجري ولا يعلمه الا من علم ذلك الامر الذي هو مشتق منه اما على جملة او تفصيل الا ترى ان وصف الفاعل بانه
فاعل لما كان مشتقا من الفعل لم يجز ان يعلمه ويجري هذا الوصف الا من علم الفعل على الجملة او على التفصيل وكذلك
وصفنا الاسود بانه اسود لما كان مشتقا من السواد وقد علمنا انه قد يعلم العالم عالما من لا يعلم العلم على جملة
ولا على تفصيل بل قد يعلم ذلك من نفى العلوم بل كل المعاني على ان الوصف المشتق مما افاده المعنى المشتق منه حتى
يكون حقيقته افادة ذلك دون غيره على حد ما ذكرناه في الاسود والفاعل وقد بينا ان حقيقة كون العالم عالما وفايدته
ليست وجود العلم بل انه يدل على كونه على حال مخصوصة لاجلها صح منه المحكم من الفعل على ان من حق الوصف المشتق من غيره

ان تعديه العلم بما هو مشتق منه ثم متبع الوصف المشتق بذلك على ما يجري الاوصاف المشتقة ككون الاسود والفاعل وغيرهما
وكان يجب ان يعلم العلم او لا ثم يعلم انه عالم ويصفه بذلك وهذا عكس الامر لانا نعلم اولا كونه عالما ثم نستدل على العلم
على ما تقدم ذكره وبعد فمن يرجع في اشتقاق عالم من علم الى ظاهر اللغة يلزمه ان يكون كل موجود موجودا بوجود
لان اسم الموجود عندهم مشتق من الوجود وبقوله في ذلك تعالى في العلم على ان قولهم عالم مشتق من العلم بمعنى صحيح لانهم
يريدون بها بالعلم المفارقة التي عقلوها ودل الدليل عليها وهي التي متبعها اجراء الوصف لانهم لا يعرفون المعنى
الحال في القلب ولا يعقلونه ولا يظهر لهم فكيف يشتقون ويجعلون الوصف بالعلم تابعا له وكذلك القول في
المتحرك والحركة عندهم عبارة عن المفارقة والحال المعقولة دون الذات الحالة في الجوهر المعلوم بالدليل وعلى هذا يجري قولهم
ان الموجود مشتق من الوجود وانما يعنون المفارقة بين ان يثبت والنفي ولهذا يقولون فلان لا علم له بكذا ولا وجد به
عليه وله علم بكذا وانما يعنون اثبات المفارقة والحال دون الذات ونحن لا ننكر حصول هذا المعنى وهذه الفائدة في كل
عالم اجري عليه هذا الوصف واستحقه والجواب عن الشبهة السادسة ان المعاني لا سبيل اليها الا توصل اليها باطلاق
العبارات بل الواجب ان يثبت المعاني بالادلة ثم يجري العبارات والمرجع في ان وصف العالم بانه عالم اثبات الى
اهل اللغة ولا حجة في قولهم متى لم يصدر عن علم فان كانوا علموا معنى اثبتوه ضرورة وكان يجب ان يشاركهم فيه وان
كانوا اثبتوه بدليل فيجب ان نذكر تلك الطريقة الا انه لا يعتمد على عباراتهم التي لا حجة فيها على ان الاثبات في
اصل اللغة هو الايجاد ولهذا يسمون الموجود بانه ثابت والمعدوم بانه منتف وهو يجري عندهم في انه عبارة
عما يكون به الشيء ثابتا مجرى التحريك الذي يكون به الشيء متحركا والتسويد الذي يكون الشيء به اسود ثم يجوز باستعماله
في الخبر عن ثبوت الشيء ووجوده كما استعملوا قولهم نفي في الخبر عن انتفاء الشيء وعلى هذا يقولون هؤلاء نفاة
الاعراض وهؤلاء مثبتوها واذا كان قولنا عالم ليس بايجاد ولا خبر عن ايجاد لم يمكن اثباتا وليس يمتنع ان
يكون قولنا عالم اثباتا من طريق المعنى لذات العالم من حيث علمنا بالدليل انه لا يكون على هذه الصفة الا
وهو موجود الا انه لا يلزم على ذلك ان يكون قولنا ليس بعالم نفيا لذاته من طريق المعنى لانه لا يمتنع وجوده
ان لم يكن عالما فمفارق الاول على ان ما يعنيه اهل اللغة في ان هذا الوصف اثبات وصحة هذه الحكاية عنهم
جاز ان يحمل ذلك على انه اثبات لكون الذات على الحال المخصوصة والنفي لكونه عالما يكون نفيا لحصوله على هذه
الحال على ان من حكوا عنه من اهل اللغة في عالم انه اثبات يقول في قولنا علم وسواد وقدرة مثل ذلك فيجب ان
يثبتوا على هذا المعاني لا اشياء وقد بين في غير موضع انه لا معتبر به الا الالفاظ وصورها فاما الجواب عن الشبهة السابعة

ان التوصل بالامر الى اثبات معنى اذا كان صحيحا وجب ان يحكم بمن يصح ان يومر وان القديم تعالى لا يصح ان
يومر والقديم تعالى لا يصح ان يؤمر بان يعلم فيجب الا يكون عالما بالعلم لان الطريقة التي اثبتوا بها العلم لا ثبات
فيه وليس لهم ان يقولوا معنى الامر يصح فيه تعالى وان امتنع من اللفظ لاجل رتبة الرتبة لانا قد نسأله وندعوه
وفي الدعاء والسؤال معنى الامر وذلك انه لا يجوز ان يسأله ان يعلم لان السؤال لا يحسن في امر حاصل واجب وانما
يحسن فيما ليس بحاصل الا ترى انه لا يحسن ان يأمر غيرنا بان يفعل وجود نفسه وما اشبه ذلك مما يعلم كونه
عالما به على ان امرنا غيرنا بان يعلم كما يدل على انه عالم بعلم فهو ايضا يدل على ان علمه فعله وحادث من جهته
فيجب ان يثبتوا مثل ذلك في كل عالم على ان الامر اذا كان لا يتعلق الا بالاحداث فالامر بالمامور
ان يعلم يبنى على انه عالم بعلم يحدثه فيجب على هذا الا نامر بان نعلم الا من علمناه عالما بعلم حادث وكيف
يكون الامر دلالة على العلم وهو وصلة الى اثباته ومن شرط صحته تقدم العلم بان المامور عالم بعلم وقد اجيب
عن هذه الشبهة بان الامر او الارادة لا يجب تعلقها بذات حادثة بل يكفي في حسن الامر ان يعلم ان هناك
حالا يتجدد فتتناوله الامر ولهذا نامر بفناء الاعراض بالحركة والضرب وان لم يثبتوا المعاني فيما ذكرناه
لتجدد الذات وعلى هذا لا يكون حسن الامر دلالة على العلم في شاهد ولا غائب فاما المدح فهو على ضربين
احدهما يجري مجرى الثواب والاخر يتضمن الاعظام ولا يجري مجرى الثواب والاول لا يتعلق الا بما يفعل الممدوح
وعلى هذا الوجه لا يمدح احدنا بانه عالم الا بعد ان يعلم انه فعل العلم والوجه الثاني لا يجب ان يتعلق بالافعال
الا ترى انا نمدح العاقل بانه عاقل وان لم يكن عاقلا بفعله ونمدحه تعالى بانه عالم وان لم يكن فاعلا
لشيء كان به عالما فاما حمل الخبر على كونه عالما على الامر فباطل لان الامر لا يتعلق الا بالاحداث والخبر يتناول
الحادث وغير الحادث والخبر عن كونه عالما انما يتعلق باختصاصه بحال ويجري الخبر اذا كان صدقا
في تعلقه مجرى الدلالة والعلم ولا يجري مجرى الامر وهو وان كان يحتاج الى الارادة كما يحتاج الامر اليها فبينهما
فصل من حيث كان الامر يحتاج الى ارادة المامور به والخبر يحتاج الى ارادة يتعلق بكونه خبرا ولا يتعلق بالمخبر عنه
وهذا بين لمن تامله

فصل في بيان استحالة خروجه تعالى عن الصفات التي ذكرناها وان اضدادها لا يصح عليه

قد دللنا على وجوب هذه الصفات له تعالى ورجوعها الى انها
والصفات الذاتية لا يجوز خروج الموصوف عنها لان المقتضي لها ليس بان يقتضيها في حال باولى من ان يقتضيها
في كل حال على ان الصفة الذاتية لو حصلت في حال دون اخرى لوجب ان يكون الذات في الحال التي حصلت لها تلك

الصفة منفية لنفسها في الحال التي يحصل لها تلك الصفة لان ما لا يستحق الصفة الذاتية منا لما يستحقها من حيث يبني
الاستحقاق لا من حيث كان غيرا له لان الغيرية تثبت بالمماثلة والمخالفة واذا ثبت ما ذكرناه وكان كونه
موجودا يقتضيه صفة ذاته وجب في كل حال لانه لا يمكن ان يعلق بشرط كما يعلق غيره به وما عدا الوجود صفاته
المقتضاة عن ذاته لا يتعلق حصولها الا بالوجود لا الشرط في مقتضى صفة الذات وقد بينا ان الوجود واجب
في كل حال فيجب ان يكون كونه قادرا عالما حيا واجبا في كل حال على ان العلم بصحة تنقل الجوهر في الجهات يقع
بحيث ضروري وما ادى الى المنع من ذلك يجب القضاء بفساده وفي تجويز خروجه عن كونه قادرا ما يؤدي
الى ذلك لان عقلاء من القادرين لا شبهة في صحة خروجهم من كونهم قادرين فلو لم يجب كونه قادرا في كل حال لصح
تنقل الجوهر في الجهات اذا كان متحيزا في كل حال وليس يمكن ان يقال ان الجواهر ينتهي بها الحال الى وجوب
عدمها فلا يحصل التحيز المصحح للتنقل وذلك ان ما يقتضي وجوده الوقت الواحد لم تنحصر اوقات صحة وجوده لانه
لا يقتضي انحصره والجوهر يوجد في الاوقات الكثيرة فلا يمكن ان يدعى وجوب عدمه واذا ثبت ما ذكرناه من وجوب
كونه قادرا في كل حال وجب كونه حيا موجودا لتعلق تلك الصفة بهاتين الصفتين ويمكن ان يقال في استحالة
خروجه من كونه عالما بشيء ما تقدم في كونه قادرا لان العلم بصحة وقوع الحركة مترتبة في كل حال ثابت والمعلوم كالعلم
بصحة تنقل الجواهر اذا كانت متحيزة فيجب القضاء باستحالة خروجه من كونه عالما لمثل ما ذكرناه فان قيل الا جوزتم
كونه جاهلا ببعض المعلومات مما لم يكن قط عالما به وكذلك يكون عاجزا عن بعض الامور مما لم يكن قادرا عليه
وهذا لا يفسد ما ذكرتموه قيل له ليس يخلو ذلك الامر الذي ادعى انه عاجز عنه من ان يكون مما يصح كونه مقدورا
له او مما لا يصح ذلك فيه فان كان الاول وجب كونه قادرا عليه لانا قد بينا انه من حيث كان قادرا لنفسه
ان يكون قادرا على كل ما صح كونه مقدورا له وان صفة النفس يجب عند التعلق فلو جاز عليه العجز مع ذلك لوجب ان
يكون قادرا على الشيء عاجزا عنه في حال واحدة وان كان ذلك مما لا يصح كونه قادرا عليه فما لا يصح القدرة عليه
لا يصح العجز عنه الا ترى انا لا نصف احدنا بانه عاجز عن الجمع بين الضدين ولا عاجز عن مقدور غيره ولهذا لم نصف
الاعراض والمعدومات بانها عاجزة من حيث استحال كونها قادرة والقول في كونه جاهلا يجري على هذا
لانه ان كان ذلك الامر مما يصح كونه معلوما له وجب ان يكون عالما به لما بيناه من كونه عالما لما هو عليه في نفسه
وان ما صح ان نعلمه يجب ان يعلمه واذا وجب ان يعلمه لم يجز الجهل عليه وان كان مما لا يصح ان يكون معلوما
لم يجز ان يكون مجهولا لان ما لا يصح ان يعلم لا يصح ان يجهل على النحو الذي ذكرناه في صفة القادر وبينا انه لو دي

اليه علم انه لو جاز عليه تعالى من ذلك عليه اكبر الجهل ببعض المعلومات لم يخل ان يكون جاهلا بنفسه لانه كان يجب
الا يعلم شيا من المعلومات ولا يصح منه المحكم من الفعل ولا العلوم ولانه كان يجب ان يكون جاهلا بكل ما يصح
ان يجهل على كل وجه يصح ان يجهل عليه وكان يجب ان يكون معتقدا كون الحمرة سوادا وحموضة وهذا جهل مع كونه معتقدا
لان الحموضة تضاد السواد وهذا جهل ما هي ذاته على استحالة اعتقاد ذلك وكان يجب ان يعتقد في الباقي انه باق لان
ذلك جهل ويعتقد فيه انه ليس بباق وليس ايضا جهل وهذا يقتضي كونه على صفتين متضادتين ولا يجوز ان يكون
جاهلا بجهل قديم لما بيناه في فساد كونه عالما بعلم قديم ولا بجهل محدث مع كونه عالما بنفسه لانه يقتضي ان يكون جاهلا
بنفس ما يعلمه وذلك محال

فصل في نفي الحاجة عنه تعالى واثبات كونه غنيا

اعلم ان الحاجة
انما تتعلق باجتلاب المنافع او دفع المضار والمنافع هي اللذات والسرور وما ادى اليهما او الى احدهما اذا لم يعقب
ضررا يوفي عليه ذلك والمضار هي الالام والغموم وما يؤدي اليهما او الى احدهما اذا لم يعقب نفعا اعظم منه
واللذة انما يكون ملتذا بادراك ما يشتهيه والالم انما يحل بادراك ما ينفر عنه والسرور انما يسر بان يعلم او يعتقد او
يظن وصول نفع اليه او اندفاع ضرر عنه وان ذلك سيكون والغم يوصف بذلك اذا علم او اعتقد او ظن وصول ضرر
اليه او فوت نفع حاصل وان ذلك سيكون فمن لا يجوز عليه الشهوة والنفار لا يجوز ان يكون ملتذا ولا الما ومن لا يجوز
عليه اللذة والالم لا يجوز عليه المنافع والمضار وما يجري مجراهما من السرور والغم ومن لا يجوز عليه المنافع والمضار استغنت
الحاجة عنه وكان غنيا لان الغني هو الذي ليس بمحتاج والذي يدل على ان الشهوة لا تجوز على القديم تعالى انها لو جازت
لم يخل من ان يكون مشتهيا بنفسه او بشهوة قديمة او محدثة فلو كان كذلك لنفسه او لمعنى قديم لوجب ان يكون
الملجا الى فعل المشتهي لكان يجب من ذلك ان يكون فاعلا لا بد من كل قدر فعله ويجب ايضا ان يكون فاعلا قبل
ان فعل وكانت احاله من المشتهيات لا يستقر على قدر بعينه ولا وقت بعينه ولو كان مشتهيا بشهوة محدثة لوجب ان يكون
من فعله وان يكون في حكم الملجا الى فعلها او فعل المشتهي بها وليس يجوز ان يكون نافرا الا بجهل او جاز ذلك لم
ان يستحق تلك الصفة لنفسه او لمعنى قديم او لمعنى محدث ولا يجوز ان يكون نافرا لنفسه لانه كان يجب ان يكون
نافرا عن جميع المدركات وكان يجب الا يخلق منها شيا وقد علمنا خلاف ذلك وان يجوز ان يكون من جنس ما في
من النفار لان نفيهما واحد وذلك يقتضي التماثل والمثلان لا يكون احدهما قديما والاخر محدثا على ما قد بينا انه
لا يجوز اثبات قديم يخالف صفته صفة الله تعالى في باب الرد على اصحاب الصفات وقد فات ولهذا القول ولا
يجوز ان يكون نافرا بنفار محدث لانه كان يجب ان يصح منه فعل ضده لان الذي دخل الشي يجب ان يكون قادرا

على جنس ضده اذا كان له ضد وهذا يرد ما الى كونه مشتهيا وقد بينا فساد ذلك فان قيل ما الدليل على انه لو
كان مشتهيا لنفسه او بشهوة قديمة لكان في حكم الملجا الى فعل المشتهى قيل له الدليل على الاول انا نعلم ضرورة
في احدنا انه متى علم ان له في بعض الافعال نفعا عظيما حاضرا خاليا من وجوه المضار فانه ملجا الى فعله ولهذا
يكون هذا الفعل متى كان بهذه الصفة واجب الوقوع من ان يكون مما يستحق عليه المدح او الذم وانما كان فاعل
هذا الفعل ملجا اليه من حيث علم النفع الحاضر العظيم الخالص بدلالة انه لو [illegible] حتى يعتقدان عليه فيه ضررا
عظيما خرج من ان يكون ملجا وهذا يقتضي ما ذكرناه من حصول الالجاء عنه تكامل ما ذكرناه ملجا ويخرج من ان يكون
المعتقد في الفعل الضرر العظيم الخالص وبين ان يعلموا انه يوصل الى نفع بهذه الصفة مع اعتبار المقادير في باب
الالجاء ولهذا لا يكون احدنا ملجا الى فعل تحريك اصبعه على وجه لا مشقة فيه على وجه ولا سبب متى علم انه ينال ذلك المنافع
العظيمة الخالصة ويستولي به على المنازل السنية والممالك الواسعة فقد ثبت انه لا فرق بين الامرين من الوجه الذي
هو المقصود وان كان في احدهما يكون ملجا الى فعل المشتهي وفي الاخر يكون ملجا الى فعل الشهوة والمشتهي وليس لاحد
ان يقول ان من علم ان تحريك اصبعه ينال المنافع العظيمة انما يكون ملجا الى ذلك لانه في الحال مشتهيه لتلك المنافع
فلهذا كان ملجا الى التوصل اليها وهذا بخلاف من فرضناه انه غير مشتهي لشي ولا محتاج اليه وذلك انه لا فرق فيما ذكرنا
حاله بين ان يكون في الحال مشتهيا وبين الا يكون كذلك لانا نعلم ان الملجا منا اذا فرضنا انه غير مشتهي
لو خير بين ان يفعل له الشهوات ويعطى المشتهيات حتى يحصل له المنافع الخالصة العظيمة الخالية من وجوه الضرر كلها وبين
ان لا يفعل ذلك له لكان سبحانه كالملجا الى اختيار ذلك وان كان في الحال غير محتاج اليه ولهذا لو علم المريض
المدنف الذي لا شهوة في الاطعمة انه متى حرك اصبعه على وجه لا مشقة فيه [illegible] شهوات مشتهيه على اللذة او وجوه
الانتفاع وابعد من الضرر لكان ملجا الى تحريك اصبعه وكذلك الشيخ الهرم الذي فقد شهوات الباه اذا فرضنا
حاله بهذا الغرض وهذا يبين ان فقد الشهوة في الحال لا تاثير له فيما قصدناه

دليل اخر ومما يستدل به على
انه تعالى لا يصح ان يكون مشتهيا ولا نافرا انه لو صح ذلك عليه لكان في الفعل اما بنفسه او بواسطة دلالة
عليه لان الطريق الى اثبات ذاته واوصافه هو الفعل او ما يتضمنه الفعل وهذا الاصل قد دللنا على صحته
في باب نفي الماهية من هذا الكتاب واذا لم يكن في الفعل دلالة على كونه مشتهيا ولا نافرا وجب الحكم
بنفي ذلك عليه والذي يدل على انه ليس في الفعل لا بنفسه ولا بواسطة دلالة على ذلك انا اذا اعتبرنا صفات
الافعال لم نجد فيها ما يستند الى كونه مشتهيا حتى لولا كونه كذلك لم يصح وقد تقدم بيان ان ما يدل عليه مجرد صحة الفعل

وقوعه من بعض الوجوه مثل كونه جزءا او اجزاء وليس يمكن ذلك بعينه بكونه مشتهيا لامرين احدهما ان كونه حيا ليس
بان يقتضي كونه مشتهيا اولى من ان يقتضي كونه نافرا ومتى اقتضى الامرين وجب حصوله على صفتين متضادتين والثاني
انه لو جاز ذلك كان يجب مثل ذلك فينا لان مثل المقتضي للصفة لا بد من ان يقتضي تلك الصفة وهذا يقتضي استغناءنا عن
الشهوة ويقتضي استحالة كون احدنا نافرا مع كونه حيا وكان يجب ايضا ان يقتضي كونه مشتهيا لجميع المشتهيات
لانه ليس البعض من ذلك باولى من البعض وتعلق على كل وجه يصح ان يتعلق عليه وكان يجب ان يكون معتقدا لكون الحمرة
سوادا والحموضة وهذا جهل مع كونه معتقدا لان الحموضة تضاد السواد وهذا جهل محال وقد علمنا استحالة اعتقاد ذلك وكان
يجب ان يعتقد في الباقي انه باق لان ذلك جهل ومعتقد فيه انه ليس بباق وذلك ايضا جهل وهذا يقتضي كونه
على صفتين متضادتين ولا يجوز ان يكون جاهلا بجهل قديم لما بيناه في نفي كونه تعالى عالما بعلم قديم ولا بجهل محدث
مع كونه حيا لنفسه لانه يقتضي ان يكون جاهلا بجنس ما يعلمه وذلك محال

فصل في نفي الحاجة عنه تعالى واثباته غنيا

اعلم ان الحاجة انما تتعلق باجتلاب المنافع او دفع المضار والمنافع هي
اللذات والسرور وما ادى اليها او الى احدهما اذا لم يعقب نفعا اعظم منه والملتذ انما يكون ملتذا بادراك
ما يشتهيه والالم يكون الما بادراك ما ينفر عنه والمسرور انما يسر بان يعلم او يعتقد او يظن وصول نفع اليه او اندفاع
ضرر عنه وان ذلك سيكون والمغتم يوصف بذلك اذا علم او اعتقد او ظن وصول ضرر اليه او فوت نفع حاصل وان ذلك
سيكون فمن لا يجوز عليه الشهوة والنفار لا يجوز ان يكون ملتذا ولا الما ومن لا يجوز عليه اللذة والالم لا
يجوز عليه المنافع والمضار وما يجري مجراها من السرور والغم ومن لا يجوز عليه المنافع والمضار انتفت الحاجة عنه
وكان غنيا لان الغني هو الذي حي ليس بمحتاج والذي يدل على ان الشهوة لا تجوز على القديم تعالى انها لو جازت
لم تخل من ان يكون مشتهيا لنفسه او بشهوة قديمة او محدثة فلو كان كذلك لنفسه او لمعنى قديم لوجب ان يكون
ملجأ الى فعل المشتهى وكان يجب من ذلك ان يكون فاعلا لازيد من كل قدر فعله ويجب ايضا ان يكون فاعلا
قبل ان فعل وكانت افعاله من المشتهيات لا تستقر على قدر بعينه ولا وقت بعينه ولو كان مشتهيا بشهوة محدثة
وجب ان يكون من فعله وان يكون في حكم الملجأ الى فعلها او فعل المشتهى جميعا وليس يجوز ان يكون نافرا لانه
لو جاز ذلك لم يخل من ان يستحق تلك الصفة لنفسه او لمعنى قديم او لمعنى محدث ولا يجوز ان يكون نافرا لنفسه لانه كان يجب
ان يكون نافرا عن جميع المدركات وكان يجب الا يخلق شيئا وقد علمنا خلاف ذلك ولا يجوز ان يكون نافرا
بمعنى قديم لما بيناه من ان ذلك يقتضي ان يكون مثلا له وذلك يقتضي التماثل والمثلان لا يكون احدهما قديما والآخر محدثا

على ما قد بينا انه لا يجوز اثبات قديم ثان لان صفته صفة الله تعالى في باب الرد على اصحاب الصفات وفساد
هذا القول ولا يجوز ان يكون نافرا بنفار محدث لانه كان يجب ان يصح منه فعل ضده لان القادر على الشي
يجب ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد وهذا يردنا الى كونه مشتهيا وقد بينا فساد ذلك فان
قيل وما الدليل على انه لو كان مشتهيا لنفسه او بشهوة قديمة لكان في حكم الملجأ الى فعل المشتهى قيل الدليل على
الاول انا نعلم ضرورة في احدنا انه متى علم ان له في بعض الافعال نفعا عظيما حاضرا خالصا من وجوه المضار فانه
ملجأ الى فعله ولهذا يكون هذا الفعل متى كان بهذه الصفة واجب الوقوع ويخرج من ان يكون مما يستحق عليه المدح
او الذم وانما كان فاعل هذا الفعل ملجأ اليه من حيث علم النفع الحاضر العظيم الخالص به لانه ان دعاه داع الى تركه
يعتقد ان عليه فيه ضررا عظيما خرج من ان يكون ملجأ وهذا يقتضي ما ذكرناه من حصول الالجاء عند تكامل ما ذكرناه
ملجأ ومتى نفى كون المعتقد في الفعل الضرر العظيم الخالص صار ملجأ الى تركه والهرب منه فاما الدليل على انه لو كان
مشتهيا بشهوة محدثة لكان كالملجأ الى فعلها وفعل المشتهى معا فواضح ايضا لانه لا فرق عند العقلاء بين ان يعلموا
في الفعل نفسه النفع العظيم الخالص وبين ان يعلموا انه يوصل الى نفع بهذه الصفة مع انتفاء المضار في باب الالجاء
ولهذا يكون احدنا ملجأ الى فعل تحريك اصبعه على وجه لا مشقة فيه على وجه ولا عيب متى علم انه ينال بذلك النفع العظيم
الخالص ويتوصل به الى المنازل السنية والممالك الواسعة فقد ثبت انه لا فرق بين الامرين من الوجه الذي هو المقصود
وان كان في احدهما يكون ملجأ الى فعل المشتهى وفي الآخر يكون ملجأ الى فعل الشهوة والمشتهى معا وليس لاحد ملجأ
الى فعل الشهوة والمشتهى معا وليس لاحد ان يقول ان من علم ان بتحريك اصبعه ينال المنافع العظيمة انما يكون ملجأ الى
ذلك لانه في الحال مشته لتلك المنافع فلهذا كان ملجأ الى التوصل اليها وهذا بخلاف من فرضناه انه غير مشته
لشيء ولا محتاج اليه وذلك انه لا فرق فيما ذكرناه حاله بين ان يكون في الحال مشتهيا وبين الا يكون كذلك لانا نعلم
ان العاقل المميز متى اذا فرضنا انه غير مشته لو خير بين ان يفعل له الشهوات ويعطى المشتهيات حتى تحصل له
المنافع الخالصة العظيمة من وجوه الضرر كلها وبين ان لا يفعل ذلك له لكان لا محالة كالملجأ الى اختيار
ذلك وان كان في الحال غير محتاج اليه ولهذا لو علم المريض المدنف الذي لا شهوة في الاطعمة انه متى حرك
اصبعه على وجه لا مشقة فيه حدثت شهواته وتناول ما يشتهيه على هذا الوجه وانتفع بها وابعد من الضرر
لكان ملجأ الى تحريك اصبعه وكذلك الشيخ الهرم الذي فقد شهوات الباه اذا فرضنا حاله هذا الغرض
وهذا يبين ان فقد الشهوة في الحال لا تأثير له فيما قصدناه دليل آخر ومما يستدل به على انه تعالى لي

لا يصح ان يكون مشتهيا ولا نافرا انه لو صح ذلك عليه لكان في الفعل اما بنفسه او بواسطة دلالة عليه لان الطريق
الى اثبات ذاته واوصافه هو الفعل او ما تقتضيه الفعل وهذا الاصل قد دللنا على صحته في باب نفي انه
من هذا الباب واذا لم يكن في الفعل دلالة على كونه مشتهيا ولا نافرا وجب الحكم باستحالة ذلك عليه والذي
يدل على انه ليس في الفعل لا بنفسه ولا بواسطة دلالة على ذلك انا اذا اعتبرنا صفات الافعال لم نجد فيها
ما يستند الى كونه مشتهيا ولا نافرا وجب الحكم باستحالة ذلك عليه والذي يدل على انه ليس في الفعل لا بنفسه
ولا بواسطة دلالة على ذلك انا اذا اعتبرنا صفات الافعال لم نجد فيها ما يستند الى كونه مشتهيا حتى لولا كونه
كذلك لم يصح وقد تقدم بيان ما يدل عليه مجرد صحة الفعل وما وقع على بعض الوجوه مثل كونه خبرا وامرا وليس لكل
ذلك تعلق بكونه مشتهيا لامرين احدهما ان كونه حيا ليس بان يقتضي كونه نافرا ومتى اقتضى الامرين وجب
حصوله على صفتين متضادتين والامر الاخر انه كان يجب مثل ذلك فينا لان مثل المقتضي للصفة لا بد من ان
يقتضي تلك الصفة وهذا يقتضي استغناءنا عن الشهوة ويقتضي استحالة كون احدنا نافرا مع كونه حيا وكان يجب ايضا
ان يقتضي كونه مشتهيا لجميع المشتهيات لانه ليس البعض من ذلك باولى من البعض وتعلق الجميع بكونه حيا فتعلق واحد
وفي جميع ذلك دلالة على صحة ما ذكرناه من انه لا دلالة في الفعل ولا فيما يرجع اليه على كونه مشتهيا وان ما هذا
حاله يجب نفيه عنه تعالى على ما تقدم به القول **دليل اخر** وقد استدل ابو هاشم على ذلك بان الشهوة من حقها
ان يتعلق بها اذا كان المشتهي خالصا مما اشتهيه اغتذى جسمه وزاد وصلح عليه وكذلك النفار لا يتعلق الا بما اذا ناله
ان فسد به جسمه ونقص واذا استحال على الله تعالى الصلاح والفساد والغذاء صح حكم الشهوة والنفار من حيث لم
يكن فيه استحالات الشهوة عليه والنفار معا والذي يبين ما ذكرناه ان الشهوات مع اختلافها انما لا تتعلق
الا بما يصح ان يغتذي به جسم المشتهي ويزداد عليه والمشتهون على اختلاف احوالهم يجري امرهم على هذه الطريقة
وذلك مشاكل لكل نوع من الحيوان ما يغتذي به ويمتنع حيلة ان اشتهاه لم يعبره فمن لا شهوة له فيه وقد بان على
هذا الدليل اسولة احدها ان يقال كيف يصح ما ذكرتم وقد يشتهي الانسان بعض ما لا يكشتهي الطين وما جرى
مجراه والعليل الذي يشتهي كثيرا من الاغذية المضرة به وقد ينتفع الانسان بما ينفر عنه من الادوية المكرهة و
ثانيها ان يقال ان تعلق الشهوة والنفار بزيادة الجسم ونقصانه والزيادة انما هي هو امر ينتهي اليه ثم لا يعلمه
ادراك المشتهي ومرادنا على ان يعتقدها من دون ادراك المشتهي بل عند ادراكه ما تشتهيه فيمكن ان يصح ما ذكرتم لو
كانت الزيادة موجبة عن الشهوة والنقصان موجبا عن النفار واذا كان هذا ان ... فلا معنى لكلامكم وهذا من اقوى

الاسولة على هذا وثالثها ان يقال كون المشتهي مشتهيا حال يرجع الى الجملة والزيادة التي ذكرتموها لا تعلق لها في الجملة
فكيف يتعلق بما يرجع اليها **ورابعها** ان يقال قد يجد احدنا ما يشتهي ادراك الاصوات والارائح وان كان
متى ادرك ذلك لم يصلح عليه جسمه ولا اغتذى به على الحد الذي يحصل في الماكولات والمشروبات وهذا يبطل قضيتكم
والجواب من السؤال الاول انا شرطنا فيما يشتهيه ان متناوله خالصا مما لا يشتهيه وليس يمتنع
على هذا ان يكون انما يستضر في بعض الاوقات متناول ما يشتهيه من حيث يخالطه امر لا يتعلق شهوته بها ولا يتميز
الى تمييزها عما يشتهيه فلذلك يستضر بالطين وما جرى مجراه واقوى من ذلك ان يقال ليس يمتنع ان يكون الا
ويتناول بعض المشتهيات من حيث الى ... اما بان تفسد المعدة او بعض الاعضاء التي لا تمر الاشياء بها او لا
الا بصلاحها وهذا ظاهر في مضرة الطين فانه فيما يقال يورث الحصاة والسدد والا فهو من حيث كان مشتهيا
نافع فيصير المضرة التي تحصل في العاقبة غامرة للصلاح والانتفاع اللذين يحصلان من حيث الادراك والحكم
الغالب فلهذا ظهرت مضرة بعض المشتهيات وبهذه الجملة يجاب عن الانتفاع بالادوية مع ان النفس تنفر عنها
لان الدواء انما ينفع في العاقبة بان يزيل فضولا عن المعدة وينفتح مجاري ... والا لا يتم صلاح الجسم واستقواها
فمن هذا الوجه كان نافعا من حيث ادرك بعض النفار فهو مفسد ضار الا ترى ان من ادمن تناول الادوية نهك
جسمه وضعفت قوته وفسد عليه غاية الفساد **والجواب عن السؤال الثاني** ان الزيادة
في جسم من ادرك ما يشتهيه ويلتذه وان كانت من فعل الله تعالى فغير موجبة عن الشهوة فلها تعلق بالشهوة لانها
لا تقع على طريقة العادة الا عند الشهوة وان كانت مما يجوز ان يحصل مع فقد الشهوة لا على سبيل العادة كما ان
كون الاعتقاد علما له تعلق بالنظر وان صح حصوله علما من غير نظر ولم يمنع ذلك من ان يكون متعلقا بالنظر في العلم
واذا صحت هذه الجملة فكل من لا يصح عليه الزيادة لا يصح عليه ما يصحح هذه الزيادة الا ترى ان من استحال عليه موجب امر
من الامور فلا بد من استحالة ذلك الامر الموجب عليه والقول في المصحح كالقول في الموجب في هذا الباب ولهذا
كان من يستحيل وقوع الفعل منه يستحيل اختصاصه بالقدرة به كاستحالتها على من يستحيل كونه قادرا وان كانت في احد
الامرين موجبة وفي الاخر مصححة **والجواب عن الثالث** ان الصلاح الذي يتبع ادراك المشتهي
تعلق بالجملة لانها هي المنتفعة به فهو يجري مجرى كونها فائدة في رجوعه اليها والجواب عن الرابع ان ادراك الارائح و
الاصوات لا بد من تعلق الصلاح والانتفاع به وان لم يظهر مثل ظهورها في الماكول والمشروب ولهذا نجد من
قال من الاصوات المطربة والروائح الطيبة والصور المونقة ما يشتهيه على الاستمرار يصلح عليه وينتفع به من نحو ما كان

ذلك يبلغ في زيادة قوته ونشاطه الى كون المشروب ويبس هذا ظاهر وليس اذا خفي تاثير ذلك في بعض المواضع
وجب ان ننفي تاثيره كما لا يجب مثله في نفي تاثير الآلات فان تاثيرها ايضا يخفى في بعض المواضع ويظهر في آخر دليل آخر
ومما يستدل عليه انه تعالى لا يجوز ان يكون مشتهيا محتاجا السمع والاجماع ويقال ان دليل صحة السمع لا يفتقر الى نفي كونه
محتاجا وانما يفتقر الى انه لا يفعل القبيح وقد يمكن معرفة ذلك مع تجويز الشهوة عليه لان من يشتهي امرا يتمكن من
الوصول اليه بالقبيح والحسن معا لا يجوز ان يختار القبيح على الحسن فلو جازت عليه تعالى الشهوة والحاجة لكان لا يفعله
من القبيح لاجل الشهوة الا وهو قادر على ان يفعل له من الحسن ما يقوم في تناول الشهوة له مقامه ولا يجوز على هذا
ان يختار شيئا من القبائح وهذا القدر كاف في صحة معرفة السمع

فصل في انه تعالى لا يشبه الاجسام والجواهر

اعلم ان الخلاف في هذا الباب ربما تعلق بالعبارة لان من نفى عنه تشبيه
الاجسام والجواهر على التحقيق فاجرى عليه الوصف بالجسم او الجوهر من حيث كان قائما بنفسه فهو غير مشبه في الحقيقة
وخلافه يؤول الى العبارة والمشبه هو الذي يخالف في المعنى ويثبته بصفة الجسم المؤلف او بصفة الجوهر المتحيز ونحن نقدم
الكلام في المعنى لانه اهم ونعود الى العبارة والذي يدل على استحالة كونه تعالى بصفة الجواهر والاجسام ان الجواهر متماثلة
فلو كان جوهرا لوجب كونه مماثلا لها ومن جنسها وذلك يقتضي استحالة قدمه من حيث استحال قدم الجواهر والاجسام
او كون الاجسام قديمة من حيث وجب له القدم وكل ذلك مستحيل والذي يدل على تماثل الجواهر انا متى ادركنا الجوهرين
المتفقي اللون فيلتبس احدهما علينا بالآخر الا ترى ان من ادركهما ثم اعرض عنهما وادركهما من بعد يجوز في كل واحد
منهما ان يكون هو الآخر بان نقل الى مكانه ولم يلتبس على الادراك الا لاشتراكهما في صفة تناولها الادراك وربما
تناول الادراك من الصفات ما يرجع الى الذوات واذا كانا مشتركين فيما يرجع الى ذواتهما فهما متماثلان
لان ذلك هو المستفاد بالتماثل فان قيل دلوا على انهما لم يلتبسا الا للاشتراك في صفة وقد علمتم ان الشيئين ربما اشتبها
بغير ذلك ثم دلوا على ان تلك الصفة مما تناولها الادراك ثم على ان الادراك يتناول اخص صفات الذوات ويبعد
تعويلكم على هذا الدليل ان يكون الجسم الابيض مخالفا للاسود لانه لا يلتبس به قلنا الوجوه التي يقع فيها الالتباس
معقولة وهي المجاورة كالتباس خضاب اللحية بالشعر او الحلول كالتباس على قوم ظنوا ان صفة المحل للحال حتى اعتقدوا
ان السواد جسم وكل هذا منتف في التباس الجسمين احدهما بالآخر لانه لا حلول بينهما ولا مجاورة بل الالتباس يحصل منهما
مع العلم بتغايرهما فدل على انه وجه الالتباس ما ذكرناه واما الذي يدل على ان الصفة التي اقتضت التباسهما
ما تناولها الادراك ان الامر لو كان بخلاف ذلك لما التبس على الادراك وفي التباسهما عليه دلالة على تعلق الادراك

بما ثبت لا لاجله وان المشاركة فيما لا يتعلق الادراك به لا يقتضي الاشتباه على المدرك الا ترى ان السواد لا يلتبس
بالبياض ولا يلتبس به عند المدرك وان اشتركا في الوجود من حيث كان الادراك لا يتعلق بالوجود ولان الصفة التي
تقتضي التباس الجوهرين او الجوهرين المدركين على المدرك لا بد ان يكون صفة عليها المدرك وما يعلم في حال الادراك
من صفات الجوهر هو الوجود وكونه في جهة والتحيز وقد بينا ان المشاركة في الوجود لا تقتضي الالتباس وليس يشترك
الجوهران في ان يكونا في جهة واحدة فيلتبسا من هذا الوجه فلم يبق الا انهما التبسا من حيث اشتركا في التحيز وما
هو كائن عليه بهذه الصفة وايضا فمتى صح ان يلتبس لاجل صفة لم يتناولها الادراك لم يكن بعض الصفات التي لا تدخل
تحت الادراك بان يقتضي اللبس اولى من بعض وهذا يوجب ان يكون ما ذكرناه في سائر الصفات يقتضي
الالتباس واما الذي يدل على ان الادراك يتعلق باخص صفات الذوات انه لا يخلو من ان يتعلق بالصفة الراجعة الى
الفاعل او الراجعة الى العلل او الراجعة الى الذات والذي يتعلق بالفاعل ويرجع اليه من الصفات هو الوجود ولو
تناوله الادراك لاقتضى ان يتعلق بكل موجود لان من حق الادراك اذا تناول صفة ان يشيع في كل مختص بها الا ترى
انه لما تناول التحيز شاع في كل متحيز وكذلك في كون السواد على هيئة مخصوصة وكون جميع الموجودات مدركة ظاهر على
ان الادراك لو تناول الوجود لم يخل من ان يتعداه الى الذات او لا يتعداه فان لم يتعده وجب ان لا يحصل الفصل
بين المختلفين بالادراك لان الادراك لم يتناول ما به اختلفا وانما تناول على هذا القول الوجود الذي
هما مشتركان فيه فكان يجب ان يجري عند المدرك ادراك المختلفين مجرى ادراك المثلين وكان يجب ايضا ان لا يفصل
بالادراك بين الكبير والصغير والطويل والقصير فان بين الا انه يتعداه الى الصفة العائدة الى الذات وهذا يقتضي ان
يفصل بين المختلفين بالادراك من حيث افترقا في الصفة التي يتعلق بها الادراك وان يلتبس احدهما علينا بالآخر
من حيث اشتركا في الوجود الذي يتعلق به على هذا القول ايضا الادراك وذلك باطل فاما ما يرجع الى العلل من صفات
الجوهر فالذي يمكن ان يدخل شبهه في تناول الادراك له كونه كائنا في جهة من حيث فصل بالادراك على بعض
الوجوه بين الكائنين في جهتين والذي يدل على ان الادراك لا يتناول ذلك انه لو تناوله لفصل بالادراك
بين كل صفتين ضدين منه وقد علمنا ان ذلك لا يستمر فان احدنا لو ادرك جوهرا في بعض الجهات ثم اعرض عنه وجوز
ان يكون انتقل الى اقرب الاماكن اليه والتبس عليه الامر فيه ولا يلتبس امره لو اسود بعد بياض على انا انما نطلب صفة يتناولها
الادراك فتقتضي التباس احد الجوهرين بالآخر وهذا لا يصح في اختصاص الجوهر بالمحاذاة لان الجوهرين لا يصح اشتراكهما
في الكون في جهة واحدة وان يستحيل من هذا القبيل صفتين متماثلتين على ان كونه في جهة قد يتزايد في احد الجوهرين دون

الآخر ولا تفصل بينهما بالادراك فنعلم ان الادراك انما يتناول الصفة الراجعة الى التحيز. **واما الجواب**
عن الاعتراض بالجسمين اللذين يختلف لونهما وان احدهما لا يلتبس بالآخر فليس فيه اكثر من اثبات المدلول
مع ارتفاع الدليل وهذا غير ممتنع فان الدليل غير موجب للمدلول وانما يكشف عنه ولهذا اذا دل على الحكم الواحد الدليلان
المختلفان وانما المنكر ثبوت الدليل وارتفاع المدلول على ان الالتباس ههنا ايضا حاصل لان المدرك
لهذين الجسمين يجوز ان يكون احدهما هو الآخر وانما تميز لونه وقد يلتبس ايضا فالذي اعتمدناه صحيح على كل حال
دليل آخر على تماثل الجواهر ويدل على ذلك ايضا ان كل جوهر يحتمل جنس ما يحتمله سائر الجواهر
من الاعراض واحتماله لذلك يرجع الى ذاته فلولا انها متفقة في الجنس لم يجب ذلك لان الذوات المختلفة
لا تشترك فيما يرجع الى ذواتها وقد يستدل بهذه الطريقة على وجه آخر فيقال لو اختلفت الجواهر لم يظهر اختلافها
يحتمل بعضها ما لا يحتمله غيره لان الوجوه التي يظهر بها اختلاف الذوات لا تتأتى فيها الا ترى انها مما لا يوجب
الاحوال فيظهر اختلافها باختلاف ما توجبه ولا يتعلق بغيرها فيظهر اختلافها بتغاير متعلقها او بما يجري مجرى التغاير
وليس يفصل بين الجوهرين بالادراك حتى يتوصل بذلك الى اختلافهما كما نقول في السواد والبياض وليس يعلم بان
بعضها ينتفي بما لا ينتفي به بعض آخر فيكون ذلك طريقا الى الاختلاف فلم يبق الا ما ذكرناه من احتمال الاعراض
وهي مشتركة فيه فيجب تماثلها فان قيل الا اختلفت من حيث لم يصح ان يحل كل واحد منها غير ما يحل الآخر
كما اختلفت القدر بتعلق كل واحدة بغير ما تتعلق به الاخرى وان صح ان يفعل بها مثل ما يفعل بالاخرى قلنا
الفرق بين الامرين ان الجوهرين لو صح ان يحل كل واحد منهما غير ما يحل الآخر لكانت حاله فيما يرجع الى ذاته
كحاله الآن وانما لم يصح ان يحله نفس ما يحل غيره لشيء يرجع الى المحل لا اليه والا فهو في نفسه على ما كان يكون عليه
لو صح ان يحله واذا كان كذلك قدرنا انه يحل ما يحل غيره مثلا لتحيزه وهو الآن فيما يرجع الى ذاته على تلك الصفة فيجب
ان يكون مماثلا له وليس كذلك القدرتان لانه لو صح ان يفعل بكل واحدة غير ما يصح بالاخرى لكانت كل واحدة
في نفسها بخلاف ما هي عليه الآن وقد بينا ان الجوهر انما يحتمل جميع الاعراض لتحيزه والا فلم يتحيز مع بعض الاعراض
دون بعض وانما يمتنع ان يوجد فيه غيرها يوجد في غيره لا لامر يرجع اليه بل الامر الى ذلك المحل فافترق
الامران ومثل هذا الحد من اعترض علينا بان بعض الجواهر لا يحتمل العلم والارادة والقدرة تلك الاختلاف
الجواهر فنقول انما يمتنع حلول العلم والارادة والقدرة في الجوهر المنفرد لحاجة هذه المعاني الى البنية فلذلك
يرجع الى ما لا يحل الجوهر المنفرد لا الى المحل الا ترى ان المحل على الصفة التي يحلها مع جميع الاعراض واحد ولهذا

لو جعل ذلك الامر في تضاعيف القلب لجاز ان يحله الحكم والارادة ولو كان لا يحتمل هذه المعاني لشيء يرجع الى
ذاته لكان لا يصح حلولها فيه على وجه من الوجوه ويجري ذلك مجرى الاعراض ومما يبين انه لا اعتبار في تماثل الجوهرين
بان يصح ان يحل احدهما نفس ما يحل الآخر ان ذلك يقتضي كون الجوهرين متماثلين مختلفين معا لانه اذا لم يصح
ان يحل كل واحد غير ما يحل الآخر من الالوان يجب ان يكونا مختلفين واذا حل احدهما مثل ما يحل الآخر من الالوان
يجب ان يكونا مختلفين واذا حل احدهما مثل ما يحل الآخر من التأليف يجب ان يكونا متماثلين وليس لاحد
ان يقول فيجب على هذا ان يكون الامر في الاعراض كلها متماثلة لان كل محل احتمل بعضها فهو يحتمل الجميع وذلك
ان الاعراض لا يقتضي احتمال المحل لها اشتراكهما في صفة ذاتية وقد بينا ان الجواهر اذا اشتركت في احتمال الاعراض
فان ذلك يرجع الى صفة ذاتية يشترك الجميع فيها على ان لنا طرقا نتوصل بها الى اختلاف الاعراض نحو التفصيل
بينها بالادراك ونحو اختلاف ما يجب عنها من الاحوال ونحو تغاير المتعلق ونحو الانتفاء بضد واحد واما الاعراض
الجواهر فقد بينا انه لا طريق الى اختلافها الا ما ذكرناه **دليل آخر على تماثل الجواهر** قد ثبت ان الجواهر
يخالف الاعراض وثبت ان المخالف لغيره انما يخالفه لصفة ترجع الى ذاته وان صفات الفعل والفاعل لا
مدخل لها في هذا الباب من حيث يؤدي الى تجدد المخالف لغيره واختصاصها ببعض الاحوال دون بعض فلم يبق
بعد ذلك الا ان الجواهر تخالف الاعراض واما بالتحيز او بما اقتضى فيها التحيز من كونها جواهر لان ما عدا
هاتين الصفتين يرجع استحقاقه الى علة او فاعل او يكون حكما من احكام التحيز مثل احتمال الاعراض وشغل
المكان وبأي الامرين كان الخلاف من التحيز او كونها جواهر فقد تم ما اردناه من تماثل جميع الجواهر لاشتراكها
في ذلك وما به يخالف الذات غيرها به يماثل ما شاركها فيه واذا خالفت الجواهر الاعراض بالتحيز او بكونها
جواهر او بالامرين فيجب ان تماثل جميعها لاشتراكها في هاتين الصفتين **دليل آخر على انه لا يشبه الجواهر**
والاجسام ما دل على حدوث الجواهر والاجسام لا يختص بل هو شايع في كل ما كان بهذه الصفة فلو كان
تعالى جوهرا او جسما لكان محدثا ويبين هذه الجملة انه لو كان كذلك لكان متحيزا وكونه متحيزا يقتضي كونه في
جهة مع جواز كونه في غيرها وذلك يقتضي وجود معان لا ينفك منها ولا يتقدمها وقد مضى الكلام في حدوث
جميع المعاني وان ما لم يتقدم المحدث فلا بد من كونه محدثا وليس لاحد ان يثبته جوهرا وينفي كونه متحيزا لان
ذلك خلاف في العبارة التي كلامنا الآن على غيرها ولا له ان يثبته متحيزا وينفي كونه في جهة او ينفي صحة كونه
في الجهات على البدل لان المقتضي لكونه في جهة ما هو التحيز ومتى حصل فلا بد من حصول مقتضاه فاما صحة كونه

في الجهات على البدل فالتحيز ايضا يقتضيه لانا عند دخول الذات في كونها متحيزة يعلم صحة ذلك فيها ولا يصح ان نشترط
ذلك بكونه في الجهات لعلمنا بصحته لان وجود المعنى يوجب كونه في جهة مخصوصة ويحيل كونه في غيرها في حال
ان يصح كونه في الجهات الباقية مع انه يحيل لذلك ولا يصح ايضا ان نشترط ذلك بصحة عدم ما به يكون في الجهات
البعيدة لان ذلك لا يرجع الى الحكم وما صحح صفة الذات يجب ان يكون ما يرجع اليها **دليل آخر** على
ذلك لو كان تعالى جسما لوجب ان يكون قادرا بالقدرة لان من شان الاجسام الا يكون قادرة
على هذا الوجه وقد مضى طرف من الكلام في ذلك فيما سلف من الكتاب ولو كان قادرا بالقدرة لما تأتى
منه فعل الجواهر والاجسام لانا قد دللنا من قبل على ان القدر على اختلافها لا يصح فعل الجواهر والاجسام بها
وفي علمنا بانه تعالى هو الفاعل للاجسام دلالة على انه ليس كهم **دليل آخر** لو كان تعالى جسما لوجب على
ما بيناه ان يكون قادرا بالقدرة وقد بينا ان القدرة لا يصح الاختراع بها وان الفعل لا يقع بها في غير
محلها الا بعد ان يكون بينه وبين محلها وصلة ومماسة وهذه الجملة يقتضي فيه تعالى لو كان جسما ان يفعل فيما ماسه
ولا يصح ان يفعل في الاماكن المتباعدة ونحن نعلم انه تعالى يفعل في داخل البيضة وفي المشرق والمغرب في
الحالة الواحدة مع فقد المماسة والاتصال على ان فيما يفعله تعالى ما يعلم انه لا سبب له يولده مثل الالوان و
الطعوم والروائح واذا حدث ذلك في الاجسام من غير سبب يولده ولم يكن في محل القدرة عليه فهو المخترع الذي
لا يكون من جسم **دليل آخر** ومما يدل على ذلك انه لو كان تعالى جسما لوجب كونه اشياء مؤتلفة لان الشيء
الواحد لا يكون جسما وهذا يقتضي ان يكون كل جزء منه قديما ومستحقا لجميع ما يستحقه من الصفات التي اثبتناها
له لان من حق صفة النفس ان يختص بها الآحاد دون الجميع وهذا يقتضي اثبات قدماء لهم مثل صفته وابطال التوحيد
التي يأتي بعون الله ذكرها بطل ذلك **فصل في ان احتمال الاعراض والكون في
الجهات والحركة والسكون والقرب والبعد مستحيل عليه** كل ذلك وحكم يرجع الى التحيز
يجب نفيه عمن يستحيل عليه التحيز وكل ما ذكرناه من الصفات والاحكام انما يصححها ويقتضيها التحيز وقد بينا انه
تعالى يستحيل عليه التحيز فيجب ان يستحيل له هذه الاحكام عليه فان قيل دلوا على ان التحيز هو المصحح لهذه الاحكام قلنا
اما احتمال الاعراض فراجع الى التحيز بدلالة ان الجواهر المعدومة لا تحتمل الاعراض ويستحيل حلولها فيها وليس يخلو
المؤثر في امتناع ذلك فيها من ان يكون هو عدمها او انها ليست بموجودة او كونها غير متحيزة وليس يجوز ان
يكون امتناع ذلك من حيث لم تكن موجودة لانها لو دخلت في الوجود فلم يحصل لها التحيز لم تحتمل الاعراض الا

ترى ان الاعراض مع وجودها لا تحتمل الاعراض فوضح ان المؤثر هو انتفاء التحيز فلهذا وجب عند التحيز احتمال الاعراض
ووجود الكون وجرى احتمال الاعراض في ثبوته مع التحيز وانتفائه مع فقده مجرى التعلق في الذوات المتعلقة التي
تبطل مع العدم وتثبت مع الوجود واقوى ما يسال عن هذا ان يقال يجب بهذا الاعتبار ان تقولوا ان فقد العلم
هو المؤثر في خروج الحي من ان يكون عالما لان الطريقة فيه كالطريقة فيما ذكرتم ويجب ان تجعلوا الكون من ليس
بحي من علم عالما وكذلك القول في القدرة والحياة **فالجواب عن ذلك** ان فقد العلم انما اثر في خروج
احدنا من كونه عالما بشرط صحة كونه عالما وغير عالم فيجب ان يحيل فقده مؤثرا فمن كان الشرط الذي ذكرناه ثابتا
فيه وليس يمكن ان يدعى في احتمال الاعراض شرط تفترق به الذوات ومما يدل ايضا على ان احتمال الاعراض لا يصح
الا مع التحيز ان المرجع بالحلول والمستفاد به حصول الحال بحيث المحل وتعلقه به على حد لو انتقل المحل لكان الحال كانه قد انتقل
ولا يصح ان يكون المستفاد من الحلول وجود الذات بحيث وجد غيرها لان الاعراض الكثيرة توجد في المحل الواحد وليس
بعضها حالا في بعض والمحل موجود ايضا بحيث العرض وان لم يكن حالا فيه ولا يجوز ان يكون المراد وجوده بحيث وجد
غيره وتعلقه به حتى انه متى عدم ذلك عدم هذا لان الحياة موجودة فيه بحيث العلم موجود ولو عدمت لعدم العلم ومع ذلك
فالعلم حال في الحياة فصح ان المعقول في الحلول ما ذكرناه واذا كان لا يتم كون الحال كانه منتقل بانتقال المحل الا مع تحيز
المحل ثبت ان الحلول لا يصح الا في المتحيز وصح ان القديم تعالى يستحيل عليه الحلول من حيث لم يكن متحيزا فاما الكون في
الجهات فلا شبهة في ان التحيز يصححه لانه اذا كان المصحح لاحتمال الاعراض هو التحيز وكانت الصفة التي تحصل بكاين في
جهة موجبة عن الكون الذي انما احتمله الجوهر وسائر الاعراض لتحيزه فقد عاد الامر الى ان التحيز يصحح ذلك بواسطة فاما استحالة
تحيزه استحال كونه في الجهة واستحال عليه ايضا الحركة والسكون والقرب والبعد لان كل ذلك يرجع الى الكون في الجهات على
وجوه مخصوصة على انه لو صح كونه تعالى في جهة من الجهات لم يخل ان يكون كذلك لنفسه او لمعنى ولا يجوز ان يكون عليها لنفسه
لانه ليس بان يختص بجهة باولى من ان يختص بغيرها وهذا يؤدي الى ان يكون في جميع الجهات وذلك متضاد وعلى هذا
الزمنا من يقول انه تعالى مريد لنفسه ان يكون مريدا للشر لما صح ان يكون مرادا وانما يختص الجوهر ان يكون في جهة
دون اخرى فان يوجد ما فيه اختصاصه بتلك الجهة وهذا الاختصاص مفقود فيمن يكون كذلك لنفسه على انه لو اختص بالجهة
لنفسه وذلك لا يحصل مع التحيز الا ترى ان العرض يوجد في جهة الجوهر ولا يحصل له هذه الصفة ما يحصل للجوهر من حيث لم
يكن متحيزا فلو كان لنفسه في الجهات لوجب في كل ما شاركه من الجواهر في هذه الصفة العائدة الى النفس ايضا التحيز
ان يشاركه في الاختصاص بجهة اذا كان يختص بها لنفسه فلم يبق الا انه كذلك لمعنى ولا يجوز ان يكون ذلك المعنى

قد بينا فيما تقدم من كلامنا في هذا الباب ولا محوّنا لانه كان يجب ان لا ينفك منه وذلك يقتضي حدوثه وبطلان قدمه ومما
يدل على انه تعالى لا يحتمل الاعراض لا يصح ان تخلو ان المعقول من الحال وجوده بحيث المحل وقد دللنا على انه تعالى لا يصح عليه
الجهات ويدل ايضا على انه لو احتمل الاعراض لم يخل من ان يرجع احتماله لها الى كونه موجودا او الى كونه عالما او حيا او ما اشبه
ذلك من الصفات التي يرجع فيها الى الجملة او يكون راجعا الى صفته الذاتية التي بها يخالف ولا يجوز رجوع ذلك الى
الوجود لما ذكرنا ما يحل في الوجود لنفسه ووجوده بان يقتضي حلول ذلك فيه باولى من ان يكون وجود ذلك يقتضي حلوله
هو فيه ولا يجوز ان يرجع الاحتمال الى الصفات الراجعة فيها الى الجملة لان ذلك يوجب ان يكون كل ما اختص بهذه الصفات
محتملا للاعراض وكان يجب فيها احتمال الاعراض والاحتمال يرجع الى المحل وكيف يتعلق بصفة يرجع الى الجملة وليس يجوز
رجوع ذلك الى صفته الذاتية التي بها يخالف لانه يقتضي ان المحال ما شاركه في تلك الصفة من حيث شاركه في مقتضى
صفته الذاتية ان يستحقها على الوجه الذي يستحقها الا ترى ان الاحتمال مع الوجود يكون واجبا فيها كما يجب فيه ولا
يلزم على ذلك المشاركة في كونه عالما وحيا لان الوجه يختلف فيه وفيه من حيث كان واجبا فيه تعالى وجائزا
فيه ومما يمكن ان يقال في ذلك ايضا ان صحة الحلول هو حكم وليس بصفة وما عليه الذات لا يصح ان يوجب حكما وانما
يوجب صفة الا ترى ان جميع صفات الذات فانما توجب الصفات دون الاحكام وانما كانت
كذلك من حيث كان ما يقتضي فيها الايجاب يقتضي ان يكون موجبا لصفات لان المقتضي لا يجب بها وان تميز جنس في
الوجود من جنس وهذا يحصل بالصفات دون الاحكام فيعلم بذلك ان صفاته الذاتية لا يجوز ان يقتضي احتمال الاعراض

فصل في استحالة كونه تعالى في جهة من غير ان يكون شاغلا لها مما يدل على

استحالة ذلك انه يؤدي الى كونه دانيا في الغرب والشرق في حالة واحدة وقد علمنا فساده وايضا فلو كان في جهة
لم يمتنع حصول جوهر بحيث هو لانه لا وجه يمنع من ذلك من تضاد ولا غيره ومتى حصل بحيث هو فلا بد من كونه حالا فيه لان
حاله لا ينفصل من حال سائر الاعراض الحالة في ذلك الجوهر وسيدل على استحالة كونه تعالى حالا ومما يدل ايضا على ذلك ان طريق
اثباته الفعل لا يصح اثباته الا على ما يقتضيه الفعل من الصفات اما بنفسه او بواسطة فهذه الطريقة قد بيناها في باب نفي
الماهية وقد علمنا ان طريق اثباته تعالى هو الفعل دون غيره فيجب اثبات صفاته من هذا الوجه وليس في الفعل ما يقتضي كونه
على صفة سوى ما اثبتناه له ولا يقتضي كونه في جهة على وجه من الوجوه فيجب نفي ذلك وقد تعلق بما اوردناه جماعة من المشبهة في
انه تعالى فوق العرش وان لم يكن متحيزا وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وفي موضع آخر ثم استوى على العرش المراد به
الاستيلاء كما يقال استوى فلان على كذا اي استولى عليه قال الشاعر ** فلما علونا واستوينا عليهم ** تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وقيل ان العرش ههنا الملك واستشهد بقول الشاعر ** اذا ما بنو مروان ثلت عروشهم ** واودوا كما اودت اياد وحمير **
وقيل بل هو اسم لذي اخبر الله تعالى بان الملائكة تحمله وانما خصه بالذكر مع استيلائه تعالى على كل شيء من حيث كان
العرش اعظم شيء خلقه واذا كان مستوليا على الاعظم فبان يكون مستوليا على الاصغر اولى كما خص العالمين بقوله تعالى
رب العالمين من حيث كانوا اعظم الخلق واشرفه وان كان رب كل شيء وقوله ثم استوى المراد به ثم خلق العرش
وهو مستول عليه اي مستولي كما قال تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم اي حتى يجاهدوا ونحن نعلم ذلك وهي في هذا
مشهور في اللغة وقيل ايضا لا يمتنع ان يريد بقوله جل وعز ثم استوى على العرش يدبر الامر اي ثم يدبر الامر وهو مستولي
على العرش لان التدبير حادث فيصح ان يتعلق به لفظ الاستقبال وقوله تعالى اأمنتم من في السماء ان يخسف بكم
الارض معناه من في السماء عذابه وملائكته الموكلون بانتقامه وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب معناه انه
يتقبله ويجازي عليه كما يقول احدنا ارتفع الى فلان ما وصل اليه ولاحق بي ما اشبه ذلك ومعنى ذكر الصعود الى تعالى تقديره
ومنزلته عنده ومعنى قوله ان الذين عند ربك في الخبر عن الملائكة عليهم السلام انه اصطفاهم واختارهم وعلى هذا كما هم
في القرآن المقربين من قرب المنزلة لا المسافة وقيل انه اراد في ملكه كما يقال عند فلان من الاموال
كذا وكما يقال عنده من الرزق كذا اي يملكه وقيل عند عرشه وقيل الموضع الذي لا يملك الحكم فيه سواه كما يقال عند
ملك العرب خصب او قحط اي في بلاده الذي يملك التصرف فيها وهذه جملة بينة على ما سواها

فصل في انه تعالى لا يشبه شيئا من الاعراض

قد علمنا انه لا جنس من اجناس الاعراض الا علم باضطرار
واستدلال انه محدث فلو اشبه تعالى شيئا منها لاستحال كونه قديما كما استحال فيما هو من جنسه وايضا فقد ثبت
في كل عرض بثار اليه ويعقل استحالة كونه تعالى قبله حيا فلو كان من قبيل بعض الاعراض لاستحالت هذه الصفات
عليه وقد علمنا وجوبها له ومما يدل على ذلك ان الاعراض على ضربين فضرب يستحيل وجوده الا في محل وضرب يستغني
عن المحل كارادته تعالى وكراهته والفناء والمضاد للجواهر وكونه من قبيل الضرب الاول يقتضي قدم الجواهر او حدوثه
لوجوب حدوث ما لا يستغني عنه من المحل وكلا الامرين فاسد وكونه من قبيل الضرب الثاني باطل لانه ان كان من
قبيل الارادة او الكراهة استحال عليه التفرد بالقدم لانه لا حي فيما لم يزل سواه فيوجب له حال المريد او الكاره وذلك محال
وجود ما له صفة الارادة من غير ان يوجب حال المريد على ان كونه بصفة الارادة والكراهة يحيل بقاه كما يستحيل
البقاء عليهما وهذا الوجه ايضا يحيل كونه بصفة ويبطله ايضا على ذلك انه لو كان بصفة لاستحال مع وجود الجواهر و
يوجب ان يصح وجوده بدلا من وجود ضده لان هذا الحكم كل ضدين وذلك يحيل كونهما او كون احدهما قديما فبطل

ان يكون مشتبهاً بشيء من الاعراض على ضربين اما ان يختص المحل من حيث اوجب له حالاً كالكون او مختصة ولا توجب له
كالالوان وغيرها والضرب الثاني ما اوجب لغيره حالاً كالعلم والارادة وما اشبههما وقد ابطلنا ان يكون على صفة
الضرب الاول وكونه على صفة الثاني يقتضي حدوث ما اضيف هذه المعاني اليه على بعض الوجوه لان ما يماثل التي
لا يجوز ان يستحيل عدمه على كل حال ولا يصح عدم ذلك الذي هو في الجنس فيقتضي ايضاً ما قدمناه من استحالة تزيده بعدم
من حيث وجب ان يكون هناك ما يوجب له الحال المخصوصة فان قيل كل الذي ذكرتموه انما يدل على انه تعالى
لا يشبه الاعراض المعقولة فمن اين انه لا يشبه عرضاً لا نعقله وليس قد قال بعضكم انه غير ممتنع ان يكون
في مقدور الله تعالى لون يخالف ما نعقل من الالوان فالا جاز قياساً على ذلك نوع يخالف هذه الانواع
فقد اثبت ما لا نعقل ولا يقتضيه الدليل باطل لانه يؤدي الى الجهالات التي قد تقدم ذكرها وليس اثبات لون
يخالف هذه الالوان يجاري مجرى اثبات عرض يخالف جميع الاعراض المعقولة لان من اجاز ذلك اجازه
على وجه معقول وبان يحصل للمحل به هيئة كما يحصل بالالوان المعقولة فلم يخرج بقوله لان من اجاز ذلك اجازه على
وجه معقول وبان يحصل للمحل به هيئة كما يحصل بالالوان المعقولة فلم يخرج بقوله هذا عما يعقل وليس هذا الامر كاثبات
عرض لا نعقل ولا يجري مجرى المعقول من الاعراض في شيء من الصفات والاحكام على ان ذلك لو ساغ وجاز
لم يثبت ان يثبت ما يخالف الاعراض المعقولة لاستحال كونه تعالى من جنس ذلك لانه لا بد في ذلك الذي
اثبت من ان يكون محدثاً اذا وجد كان محدثاً وكيف يشبه القديم ولا يسوغ اثبات عرض يخالف ما نعقله
من الاعراض ويستحيل وجوده على كل وجه لان الطريق الى معرفة كون الذات معدومة صحة وجود ما هو من جنسها
فلم يصح ذلك فيه لا يصح ان يعلم وكيف يثبت على ان الفعل و بنفسه الفعل لا يدل على كونه لصفة بعض الاعراض
يجب نفي ذلك فيه على ما تقدم

فصل في انه تعالى لا يصح ان يحل غيره

وما يدل على ذلك ان الحلول كيفية في الحدوث فلو وجد لا ينفصل منها وليس يجري مجرى الصفات التي ينفصل بعضها من بعض واذا
صح ذلك استحال حلوله في المحل لانه كان يجب ان يكون حلوله غير منفصل من وجوده وهذا يقتضي حلوله فيما لم يزل
ويوجب قدم المحال وايضاً فمن شأن ما حل المحل ان يختص وجوده به ويختص به ولا بد من بطلانه ببطلانه الا
ترى ان السواد الحال في بعض المحال يبطل ببطلان محله دون بطلان ما لم يحله للعلة التي ذكرناها وهذا يقتضي
جواز بطلانه تعالى متى بطلت المحال وفي استحالة العدم عليه دليل على استحالة الحلول وايضاً فلو حل بعض المحال
لم يصح ان يحصل في الجهة الواحدة في المشرق والمغرب وليس يمكن ان يقال انه يحل جميع المحال من اوله وذلك

لانه كان يجب ان يكون من جنس التأليف حيث حال المحلين ومن حيث حل اكثر من ذلك يجب ان يجري
ويجري مجرى العلمين اللذين يتعلقان بمعلوم واحد على الشروط المراعاة وتعلق احدهما بمعلوم آخر لا يتعلق به
صاحبه في انهما يجب ان يكونا مثلين مختلفين وايضاً فليس يصح حلول ذات في محل من غير ان يؤثر
من التأثير حتى يكون لوجودها تأثير حالة من الحكم ما ليس لعدمها لانها لو لم توجب حالة ما زاد على ذلك لا حكم
معقولاً يمكن ان يثبت راجعاً اليه فيقال انه يحصل عند حلول القديم سبحانه ولولاه لم يحصل لان سائر الاحكام
المعقولة مستندة الى جهات مخصوصة ليس منها كونه حالاً فيجب القضاء باستحالة حلوله قديماً وايضاً فلو صح عليه
الحلول لم يخل من ان يكون حالاً فيما لم يزل في كل حال وهذا يقتضي كون الجواهر قديمة او يكون حالاً بعد ان
لم يكن كذلك ثم لا يخلو من ان تحل مع جواز ان لا يحل او يكون حالاً على سبيل الوجوب متى وجدت المحال وفي الوجه
الاول كونه حالاً لمعنى ولا يلزم ان يكون السواد حالاً لمعنى لان السواد يحل المحل لحدوثه فيستغني عن امر سواه
وليس كذلك القديم وعلى قولهم لانه وجد غير حال ثم حل فلا بد من معنى كما ان السواد لو صح ان يحدث ولا يكون
حالاً ثم يحل او يحدث غير حال لاحتاج الى معنى فان قيل فباي شيء يفسد كونه حالاً لمعنى قيل لو حل لمعنى لوجب
ان يختص به ضرباً من الاختصاص ليصح ان يوجب كونه حالاً ولا يخلو ان يكون اختصاص ذلك المعنى به من
حيث حله او جاوره او من حيث حل محله ولا يجوز ان يحله ولا يجاوره لان ذلك يوجب كونه متحيزاً
وكونه كذلك يحيل حلوله على انا قد دللنا على استحالة كونه بهذه الصفة ولا يجوز ان يحل محله لانه ليس
بان يقتضي حلوله اولى من ان يقتضي حلول كل ما يصح حلوله في ذلك المحل مما يحله وهذا يقتضي الا يختص ما حل المحل
لان ما يصح حلوله فيه لا ينحصر وبهذا ابطلنا ان يكون ذلك المعنى موجوداً الا في محل على ان العلة الموجبة
للصفة لا يصح ان يحيل بها ذلك مثل تلك الصفة التي توجبها لغيرها الا ترى ان العلم لما اوجب كون العالم
لم يجز عليه ان يكون بصفة العالم وكذلك سائر العلل وقد علمنا ان المعنى يحل المحل فلو كان
مما يحل المحل وكيف يصح ايجابه كونه حالاً وبعد فاذا اشتركا في الحلول فليس احدهما بان يوجب صاحبه
حالاً باولى من الآخر وهذا يؤدي الى ان كل واحد منهما علة الآخر في الحلول وذلك يوجب حله لنفسه
فان قيل وباي شيء يفسد ان يكون حالاً على سبيل الوجوب اذا وجدت المحال قيل يفسد ذلك
من حيث انه لا يخلو امره ان يكون المقتضي لوجوب حلوله وجود المحل او صفة هو عليها في نفسه ولا يجوز
ان يكون المحل يقتضي ذلك لان من شأن المحل ان يصح حلول ما يحل فيه ولا يوجبه لانه انما يصح حلول

ان يكون مشتبها بشيء من الاعراض على ضربين اما ان يختص المحل من حيث اوجب له حالا كما تكون او مختصة ولا يوجب الا
كالالوان وغيرها والضرب الثاني ما اوجب للحي حالا كالعلم والارادة وما اشبههما وقد ابطلنا ان يكون على صفة
الضرب الاول وكونه على صفة الثاني يقتضي صحة ثبات ضد هذه المعاني له على بعض الوجوه لان ما يماثل التي
لا يجوز ان يستحيل ضده على كل حال بل يصح عدم ذلك التي برفي الجنس فيقتضي ايضا ما قد نفاه من استحقاقه لتنزه عنه بعدم
من حيث وجب ان يكون هناك ما يوجب له الحال المخصوصة فان قيل كل الذي ذكرتموه انما يدل على انه تعالى
لا يشبه الاعراض المعقولة فمن اين انه لا يشبه عرضا لا نعقله ولسنا قد قال بعضكم انه غير ممتنع ان يكون
في مقدور الله تعالى لون يخالف ما يعقل من الالوان فالا جاز قياسا على ذلك نوع يخالف هذه الانواع
قلنا اثبات ما لا يعقل ولا يقتضيه الدليل باطل لانه يؤدي الى الجهالات التي قد تقدم ذكرها وليس اثبات لون
يخالف هذه الالوان يجاري مجرى اثبات عرض يخالف جميع الاعراض المعقولة لان من اجاز ذلك اجازه
على وجه معقول وبان يحصل المحل بهيئة كما يحصل بالالوان المعقولة فلم يخرج بقوله لان من اجاز ذلك اجازه على
وجه معقول وبان يحصل المحل بهيئة كما يحصل بالالوان المعقولة فلم يخرج بقوله هذا عما يعقل وليس هذا امر اثبات
عرض لا يعقل ولا يجري مجرى المعقول من الاعراض في شيء من الصفات والاحكام على ان ذلك لو ساغ وجاز
لمثبت ان يثبت ما يخالف الاعراض المعقولة لاستحال كونه تعالى من جنس ذلك لانه لابد في ذلك الذي
اثبت من ان يكون مماثلا او جدا كان محدثا وكيف يشبه القديم ولا يسوغ اثبات عرض يخالف ما يعقله
من الاعراض ويستحيل وجوده على كل وجه لان الطريق الى معرفة كون الذات معدومة صحة وجود ما هو من جنسها
فلم يصح ذلك عليه لا يصح ان يعلم وكيف يثبت على ان الفعل وما يقتضيه الفعل لا يدل على كونه لصفة بعض الاعراض
بحث في ذلك فيه على ما تقدم

فصل في انه تعالى لا يصح ان يحل

جزء ومما يدل على
ذلك ان الحلول كيفية في الحوادث فلو وجد لا ينفصل منها وليس يجري مجرى الصفات التي ينفصل بعضها من بعض ولو
صح ذلك لاستحق الحلول لانه كان يجب ان يكون حلوله غير منفصل من وجوده وهذا يقتضي حلوله فيما لم يزل
ويوجب قدم المحال وايضا فمن ثبت ان محل المحل ان يختص وجوده به ويختص به ولابد من بطلانه ببطلانه الا
ترى ان السواد الحال في بعض المحال يحل ببطلان محله دون بطلان ما لم يحله للعلة التي ذكرناها وهذا يقتضي
جواز بطلانه محله ببطلان شيء يطلب المحال وفي استحالة الدوام عليه دليل على استحالة الحلول وايضا فلو حل بعض المحال
لم يصح ان يختص بالحلول لانه الواحدة في المشرق والمغرب لانه ليس بممكن ان يقال لانه يحل جميع المحال فرارا من ذلك

بنیاد محقق طباطبایی

لانه كان يجب ان يكون من جنس التأليف حيث حال المحلين من حيث حل اكثر من ذلك يجب ان يقال انه
ويجري مجرى العلمين اللذين يتعلقان بمعلوم واحد على الشروط المراعاة ويتعلق احدهما بمعلوم آخر لا يتعلق به
صاحبه فانهما يجب ان يكونا متماثلين مختلفين وايضا فليس يصح حلول ذات في محل من غير ان يوثر ضربا
من التأثير حتى يكون لوجودها تاثير حاله من الحكم ما ليس لعدمها لانها لو لم تكن حالة لما زاد على ذلك ولا حكم
معقولا يمكن ان يثبت راجعا اليه فيقال انه يحصل عند حلول القديم سبحانه وتعالى وله لا حصل لان سائر الاحكام
المعقولة مستندة الى جهات مخصوصة ليس منها كونه حالا فيجب الفصل باستحقاقه حلوله قديما وايضا فلو صح عليه
الحلول لم يخل من ان يكون حالا فيما لم يزل او في كل حال وهذا يقتضي كون الجواهر قديمة او يكون حالا بعد ان
لم يكن كذلك ثم لا يخلو من ان تحل مع جواز ان لا يحل او يكون حالا على سبيل الوجوب ويبطل الحال في الوجه
الاول كونه ذاتا للمعنى ولا يلزم ان يكون السواد حالا لمعنى لان السواد يحل المحل لحدوثه فيستغني عن امر سواه
وليس كذلك القديم وعلى قولهم لانه وجد غير حال ثم حل فلابد من معنى كما ان السواد لو صح ان يحدث ولا يكون
حالا ثم يحل او يحدث غير حال لاحتاج الى معنى فان قيل فباي شيء يفسد كونه حالا لمعنى قيل لو حل لمعنى لوجب
ان يختص به ضربا من الاختصاص يصح ان يوجب كونه حالا ولا يخلو ان يكون اختصاص ذلك المعنى به من
حيث حله او جاوره او من حيث حل محله ولا يجوز ان يحله ولا يجاوره لان ذلك يوجب كونه متحيزا
وكونه كذلك يحيل حلوله على انا قد دللنا على استحالة كونه بهذه الصفة ولا يجوز ان يحل محله لانه ليس
بان يقتضي حلوله اولى من ان يقتضي حلوله كل ما يصح حلوله في ذلك المحل مما يحله وهذا يقتضي الا ينحصر ما حل المحل
لان ما يصح حلوله فيه لا ينحصر وبهذا يبطل ان يكون ذلك المعنى موجودا لا في محل على ان العلة الموجبة
للصفة لا يصح ان يحيل بها ذلك مثل تلك الصفة التي توجبها لغيرها الا ترى ان العلم لما اوجب كون العالم
لم يجز حله ان يكون بصفة العالم وكذلك سائر العلل وقد علمنا ان المعنى يحل المحل لو قيل لو كان
مما يحل المحل وكيف يصح ايجابه كونه حالا وبعد اذا اشتركا في الحلول فليس احدهما بان يوجب صاحبه
حالا باولى من الآخر وهذا يؤدي الى ان كل واحد منهما علة الآخر في الحلول وذلك يوجب حاجته الى نفسه
فان قيل وباي شيء يفسد ان يكون حالا على سبيل الوجوب اذا وجدت المحال قلنا يفسد ذلك
من حيث انه لا يخلو امره ان يكون المقتضي لوجوب حلوله وجود المحل او صفة هو عليها في نفسه ولا يجوز
ان يكون المحل يقتضي ذلك لان من شأن المحل ان يصح حلول ما يحل فيه ولا يوجبه لانه انما يصح حلول

الا ان شيئا منه لكونه متحيزا او بهذه الصفة تصحح الحلول ولا لوجه فلا بد من ان يكون المقتضي لذلك صفة ترجع اليه وان جاز ان يقال ان وجود المحل شرط في حلوله كما نقول في كونه تعالى مدركا والذي يفسد ذلك ان تلك الصفة المقتضية لحلوله لا بد من ان يكون معقولا ومع منافاته تعالى لا يصح ان يقتضي ذلك اما كونه موجودا قادرا عالما حيا مدركا فلو اقتضى كونه حالا لاقتضى فيما شاركه واوجبه لانا نشاركه في هذه الصفات اجمع وشرط المقتضي لا بد من اقتضائه حيث حصل الا ترى ان كونه تعالى حيا لما اوجب فيه كونه مدركا يشترط وجود المدركات اوجب ذلك فينا وليس لاحد ان يقول ان هذه الصفات تقتضي فيه تعالى الحلول لصحته عليه ولا تقتضيه فينا لاستحالته علينا من حيث كنا احياء وذلك ان ما احال الحكم في بعض الذوات يحيل اختصاصها بما يصححه او يوجبه ولهذا كان العدم لما احال كون الجوهر محتملا للاعراض احال كونه متحيزا وعدم القدرة لما احال صحة الفعل بها احال تعلقها فلو كان المصحح او الموجب لكونه تعالى حالا بعض هذه الصفات لوجب ان يستحيل ذلك علينا لاستحالة حلوله فينا حصولها لنا مع استحالة الحلول علينا دلالة على بطلان ما بيناه في الحلول وليس له ان يقول ان كونه قديما هو المقتضي لحلوله او وجوب كونه مستحقا لهذه الصفات وذلك لانا نشاركه في كونه قديما ولا في وجوب استحقاق الصفات وذلك ان كونه قديما انما يرجع به الى وجوده وان كان يجب فيه الاستغناء عن موجد ووجوب الوجود له في كل حال فما يرجع من هذه الصفة الى الاثبات نحن نشاركه فيه وما يرجع الى النفي من الاستغناء عن موجد وما يجري مجراه لا اعتبار به ولا تاثير لمثله ولان من شان كل صفة اقتضت حكما ان يقتضيه في كل موصوف كانت واجبة فيه او جائزة الا ترى ان كون القادر قادرا لما اقتضى صحة الفعل مع ارتفاع الموانع اقتضاه في كل قادر وجب له ذلك او جاز عليه وكذلك كون الحي حيا لما اقتضى كونه مدركا بشرط وجود المدرك اقتضاه في كل حي وجب كونه كذلك او لم يجب وبهذا ابطلنا قولهم انما وجب كونه حالا عند وجود المحل لوجوب كونه تعالى قادرا حيا فان قيل فاي شيء يفسد ان يكون ما هو عليه في ذاته من الصفة التي تخالف بها جميع الذوات هو المقتضي لحلوله والمصحح لذلك عليه قيل يفسد ذلك ان جوهرية الذات متى اقتضت حكما وجب ان تقتضيه متى وجد ولا يجوز مع الوجود الا يقتضيه كالجوهر لما اقتضى ما هو عليه في ذاته تحيزه اقتضاه مع الوجود ولم يقف على امر زائد على الوجود فلو كان ما هو تعالى عليه في نفسه يقتضي الحلول لاستحال وجوده فهو غير حال وقد بينا ان ذلك يقتضي قدم الجوهر وايضا فان ما يجب للموصوف من الاحكام لما هو عليه في ذاته يجب ان يبين به من غيره ولا يشاركه فيه ما خالفه او لا يشاركه في كيفية استحقاقه ولهذا لا يصح ان يشارك الجوهر في التحيز ما خالفه ولا يشارك القديم تعالى في كيفية كونه تعالى قادرا

ما خالفه وقد علمنا انه لو صح الحلول عليه لكانت حالة كحال جميع ما يحل المحال في انه متى صح ان يحل ووجد المحل وجب حلوله فلو رجع صحة حلوله الى ما هو عليه في ذاته لاستحال ان يشاركه في هذا الحكم على الوجه الذي استحقه ما يخالفه من الاعراض فان قيل الا جاز ان يجب كونه حالا في المحل عند وجود المحل لا لعلة ولا لما هو عليه من الصفات كما ان العرض يحل المحل لا لعلة ولا لما هو عليه من صفاته قلنا انما يصح ذلك في الاعراض لان حلولها في المحل يرجع الى حدوثها وكيفية وجوده فجرى مجرى الاحكام التابعة لحدوث من حسن وقبح في الاستغناء عن العلل وانهما مما لا يرجع الى الذات وليس كذلك حاله تعالى لو صح عليه الحلول لانه كان يحل المحل بعد ان لم يكن حالا مع وجوده في الحالين وكل صفة وجبت لموجود بعد ان لم تكن واجبة ولم تقف على علة توجبها فلا بد من ان يقتضيها اما الذات عليه وان تعلق ذلك بشرط كما نقوله في كونه مدركا وهذا واضح لمن تامله

فصل فيما يتعلق بالعبارة في هذا الباب

اعلم ان كل لفظة افادت معنى من المعاني وعلم استحالة ذلك المعنى في ذات من الذوات لم يجز اجراؤها عليه الا على وجه اللقب دون الافادة وقد ثبت ان المعنى المستفاد من وصفنا الجسم بانه جسم لا يصح على الله تعالى فيجب نفيه ايضا به لانه يجب ان لا يوصف بانه جسم على وجه من الوجوه والذي يدل على ان معنى الجسم ما يجوز عليهم انهم وضعوا هذه اللفظة لما جمع الطول والعرض والعمق يبين ذلك انهم يصفون ما زاد ذهابه في جهة الطول والعرض بانه اجسم من غيره ولا يصفونه بانه اجسم متى زاد لونه او بعض صفاته وهذه اللفظة يعني لفظ افعل يبنى في موضوعهم عن الزائد ولا يدخل عندهم الا بين شيئين اشتركا في صفة فيها التزايد والمبالغة واستعملوها في كل صفة امكن فيها التزايد على الوجه الذي ذكرناه يدل قولهم اجسم فيما زاد طوله وعرضه وعمقه على ان قولهم جسم يفيد الطول والعرض ولا يقدح فيما ذكرناه قوله تعالى ذلك خير ام جنة الخلد وان لم يدخل لفظ افعل فيما لم يشتركا في الصفة وذلك ان الكلام قد يخرج كثيرا في لسان العرب على حسب اعتقاد المخاطب واذا كان الله عز وجل اعمال اهل النار ردا لمؤثرها على ما يعقبه الجنة كانه قد اعتقد ان الذي عمل له خير مما لم يعمل له جاز ان يقال الذي اعتقدته وعملت له خير من كذا وكذا وقد قيل في ذلك ان لفظ افعل يقتضي ما ذكرناه اذا كانت خبرا فاما اذا خرجت مخرج التقريع والتهديد جاز ان يراد بها خلاف ذلك على جهة المجاز وان قيل ومن ابين لفظ اجسم من كلام العرب الذين يحتج بلغتهم فقد لا شبهة في ذلك على من تامل خطابهم وقد قال عامر بن الطفيل وقد علم الحي من عامر بان لنا ذروة الاجسم وان عنوا ان لم يقصد بقوله هذا الى ما ذكرناه من معنى الزايد في الطول والعرض والعمق فقوله شاهد على ان هذه اللفظة مستعملة عندهم معروفة في خطابهم وليس يمكن بعد استعمالها ان يكون حقيقتها

الا ما ذكرناه لان ما عداه لا شبهة في انها لم توضع له وانما استعملها الشاعر تشبيهاً بالحقيقة لانه جعل الزايد في العرض
والمجد كالزايد في الطول والعرض والعمق كما جعل الله … الى … في … الجبل و… الشبه … في غيره على ان … شبهة
في قوله جسم وهو جسم ولا يمكن رفع ذلك من استعمالهم وكل ما جانسه … على … لغتهم قياس مطرد ولهذا
يقولون طريف واظرف وكرم الرجل فهو كريم واكرم ويمكن ايضاً ان يقال لفظ … يقتضي المبالغة عندهم بغير شك
وقد وجدناهم يقولون جسيم لما زاد ذهابه في الجهات فيجب ان يكون قولنا جسم موضوعاً لما عند الزيادة فيه يقال
جسيم لان حكم الجسيم في باب المبالغة حكم الجسم وهذه الجملة التي ذكرناها تبطل قول من ذهب في الجسم الى انه هو القائم
بنفسه لان هذه الصفة لا يصح فيها التزايد والتفاضل وقد بينا ان وصف الجسم بانه جسم يوجب التزايد ويبطل ايضاً
قول من ذهب الى وصف الجسم بانه جسم يفيد انه مؤلف او انه موضوع للجوهر على ما يحكى عن الصالحي لان كل ذلك
لا يصح فيه معنى التزايد وان كان لو ثبت انه يفيد المؤلف او الجوهر لكان يجب من نفيه عن الله تعالى من حيث
لم تكن هذه الصفة مثل ما يجب من نفيه اذا كان مفيداً لما ذكرناه من ان من وصفه تعالى بانه جسم من حيث كان
قائماً بنفسه … ان الصفة بانه جوهر لانه قائم بنفسه وانما يوصف … الجسم بذلك لاختصاصه على قول من يثبته
الصفة وليس كذا الصفة قوله قائم بنفسه من ان يريد به استغناءه عن محل ومكان او يريد انه ما يبقى ومعدوم وجوده
ولا لكونه الفاعل في كل حال فان اراد الاول لزمه ان يسمي ارادة القديم تعالى وكراهته وفناء الجواهر بذلك
ويسمي المعدوم ايضاً به وان اراد الثاني لزمه ان يصف جميع الاعراض الباقيات بانها اجسام فان وصف ما
هي … ان يسمى بانه جسم على جهة التلقيب فقد ان حيث كان الوجه في اكثر الالقاب هو يمكن الاخبار عن الذوات
في حال الغيبة كما يمكن الاشارة اليها في حال الحضور فاقيم اللقب مقام الاشارة فيجب ان لا يحسن استعماله الا فيمن يصح
عليه الغيبة والحضور وذلك لا يصح عليه تعالى من حيث كان في كل حال بمنزلة الحاضر الذي لا تتعذر الاشارة اليه لان
ذكره والاخبار عنه بصفاته التي ينفرد بها نحو كونه قديماً وعالماً وقادراً لنفسه يمكن في كل حال ولا يتعذر فجرى مجرى من
لو كان مما يمكن الاشارة اليه في كل حال ويتعذر وجوده عن كونه مشاهداً فكما انا لو فرضنا ذلك لم يصح تلقيبه
لكان … فكذلك تلقيب القديم تعالى ولا يلزم على ما ذكرناه في الغرض باللقب تكثير الشخص بعد تعيينه لان ذلك
لم يفعل للتعريف بل للتعظيم وكان المقصد بالكنية في الاصل عند القوم التفاؤل ولا يلزم عليه ترادف الالقاب
لان الغرض في كثرة الالقاب يختلف وليس المقصد بالجميع التعريف … يلزم عليه تلقيب الشخص بالالقاب
الكثيرة في الحال الواحدة اذا كان في بعضهم التعريف دون غيره ولا يلزم عليه تلقيب الكافر وان كانت الاشارة اليه

ممكنة لان حضوره لا يمنع من جواز غيبته والحاجة مع الغيبة الى الاخبار عنه ان لا وصافه التي ينفرد بها من المزية
في هذا الباب ما ليس للقب لان الاشتراك في الصفات التي تختص بها لا يصح ولو جرى عليه اللقب لصح مشاركته
فيه وكان يحتاج عند المشاركة الى ضم ما يميز من الاوصاف الى اللقب فيرجع الامر الى التعريف بما وضح بما
ذكرناه ان اللقب فيه تعالى لا معنى له وان الاخبار عنه بما يميزه من الصفات اولى وليس لتسميته تعالى بالله
… على ما ظنه قوم وذلك انه قد قيل ان اصل هذه اللفظة لاه ثم ادخل الالف واللام والاله عندهم ولاه واحد قال
الاعشى كحلفة من ابي رياح يسمعها لاهه الكبار وقيل ايضاً ان اصل ذلك الاله فادخلت الالف واللام للتعريف
فصار الاله فحذفت الهمزة التي بين اللامين والقيت حركتها على اللام الاولى وكانت مكسورة ثم سكنت الاولى
وادغمت في اللام الثانية فاما تسميته تعالى بشيء فليس ايضاً بلقب لان هذه اللفظة وان لم تفد في المسمى بعض الصفات
التي يتميز بها فهي في الاصل مما وضع لفائدة وانما خرجت عن باب التمييز من حيث اشتراك جميع ما يستعمل فيه
في فايدتها الا ترى ان جميع ما يسمى يصح ان يعلم ويخبر عنه فليس يرجع الى غيرها لم يفده اللقب في بقية لا يفيد من
حيث لم يوضع في الاصل للافادة والذي يبين ان لفظ شيء في الاصل مفيد … ان تبديلها بلغة
على ما هي عليه لا يصح وان صح في الالقاب مع ثبات اللغة التبديل وليس قولنا انه تعالى شيء كقولنا
انه جسم لانا لا نجد ما نحملها لان قولنا شيء لا يفيد التخصيص ولا التماثل فيما يقع عليه وقولنا جسم يفيد التماثل والتخصيص فهو
بمفاد قولنا انه شيء لا كالاشياء لم ينقض آخر الكلام ما ابتدأناه به واذا قلنا جسم لا كالاجسام نقضنا
باخر الكلام ما ابتدأناه في صدره وجرى مجرى قولنا انه جسم وليس كجسم والقائل بذلك لا يجد فرقاً بينه وبين قائل
انه مؤلف لا كالمؤلفين وانسان لا كالناس فاما من اثبت له تعالى عيناً ووجهاً ويداً ولم يرجع بذلك الى ما يفيده
هذه الالفاظ من الجوارح او ما يستعمل لفظ اليد فيه من النعمة او القوة ولفظ الوجه من الاخبار عن ذاته ولفظ
العين من العلم بالشيء وادعى في كل ذلك انه من صفات ذاته فانه ليس يخلو من ان يشير بقوله انها صفات
ذاته الى الصفات التي بيناها له تعالى من دليل الفعل نحو كونه تعالى عالماً قادراً حياً او لا فان كان ذلك او يشير
الى غير ذلك فان اراد الثاني فقد اخطأ في العبارة وسمى ما ليس بمعقول باسم غير موضوع له ولو كان معقولاً وقد
تقدم ان اثباته تعالى على صفة لا يدل عليه الفعل بنفسه او بواسطة لا يصح وليس في الفعل ما يقتضي اثباته على اكثر من صفاته
التي اثبتناها وتسمية الشيء بلغته فرع على اثباته وان اراد الاول فهو مخطئ من طريق العبارة لان اليد والوجه
لم يستعملا في حقيقة اللغة ولا مجازها ولا في تسمية من عرف اللغة في صفات الحي فلا فرق بين من اطلق ذلك فيه تعالى على

هذا الوجه وبين من اطلق انه جسم واراد بعض ما هو عليه من الصفات اثبته بدليل وليس لهم ان يتأولوا ما يجري
في ذلك اي قوله تعالى بل يداه مبسوطتان وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وما اشبه ذلك لان خطابه تعالى
لا يكون الا على ما نزل بلغة العرب ان يحمل على ما يستعمل في لغتهم حقيقة ولا مجازا لان تجويز مثل ذلك يوجب ان نشك
في جميع مراده بخطابه وليس هذا مما جوزنا من خطابه لهم بالاسماء الشرعية التي اراد الله تعالى بها خلاف ما يقتضيه
اللغة في شيء لان ذلك انما ساغ بعد ان دل على مراده بها وصار ما قرره ودل عليه من مراده كالمواضعة المتقدمة
التي قبله من طريقة اللغة وكل هذا غير ثابت فيما ادعوه على انهم اذا عولوا في ذلك على الظاهر لزمهم ان يثبتوا المعاني
فيجب ان يقولوا ان له اعينا لقوله تعالى تجري باعيننا وايدي لقوله مما عملت ايدينا وكان ينبغي ايضا ان يثبتوه
نورا لقوله تعالى الله نور السموات والارض ويمنعون ان ذلك من صفات ذاته كما قالوا في غيره فاما تأويل هذه
الآيات المتشابهات فقد بينه علماء اهل البيت وذكروا ان معنى قوله تعالى بل يداه مبسوطتان اي نعمه مبسوطة ورزقه
دار نازل كما تقول العرب يد فلان مبسوطة اذا اراد وصفه بالجود وكثرة العطاء ومثله قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة
الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وهذا القول رد على اليهود الذين ادعوا انه قد امسك عنهم رزقه وحبس خيره ولم يعلموا ان
لم يجاوز حكمته وقيل ان الوجه في تثنيته اليدين انه اراد نعمة الدنيا والدين او النعم الظاهرة والباطنة فاما قوله
تعالى لما خلقت بيدي فمعناه لما خلقت انا واكد بذكر اليد وهذا كقوله تعالى ذلك بما قدمت يداك وقوله
تعالى والسموات مطويات بيمينه اي بملكه وقدرته كما قال تعالى او ما ملكت ايمانكم وقولهم فلان بيمين فلان
اليمين وانما يضيفون كل ذلك الى اليمين تحقيقا للامر وتأكيدا للملك لان اليمين اشرف من غيرها واقوى حظا وقرب من ذلك
في المعنى قوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيامة لان غاية تصرفنا فيما بايدينا كيف شئنا وقوله تعالى يد الله فوق
ايديهم معناه انه اقوى منهم واقدر وقوله تعالى تجري باعيننا انها تجري ونحن نعلمها كما تقول العرب هذا الشيء بعيني اي لا يخفى
علي وقوله تعالى ويبقى وجه ربك فالمراد انه يبقى ربك وقد يعبر عن الذات بالوجه كقولهم فعلت هذا لوجهك وهذا وجه
الصواب وقوله تعالى في جنب الله اي في طاعته ورضاه كما قال احتمل كل شيء في جنب فلان اي في محبته وهذه جملة كافية
وشرحها يطول

باب الكلام في نفي الرؤية عنه وجميع ضروب الادراك

اعلم انه لا كلام لنا في هذه المسألة مع المشبهة لانهم اذا قالوا انه يدرك بالحواس فقد قالوا قولهم وذهبوا الى ما
يقتضيه ونحن لا ننكر رؤية الاجسام والالوان ولمسها وانما كلامنا الآن مع من نفى التشبيه عنه تعالى واثبت الرؤية او
غيرها من ضروب الادراك لان ما يجري مجرى ذلك على التشبيه قد ابطلناه بابطال التشبيه

فصل في انه

تعالى يستحيل رؤيته المعتمد في هذا الباب على ان الرائي منا حصل على الصفة التي لكونه عليها يرى المرئيات
وحصل المرئي بالصفة التي لكونه يرى المرئيات وحصل المرئي بالصفة التي لكونه عليها يراه الراءون وارتفعت الموانع
المعقولة فلا بد من كونه رائيا له ولهذا نقول ان الرؤية اذا صحت وجبت واذا لم تجب فهي مستحيلة وهذه الجملة تحتاج
فيها الى بيان اشياء منها ان احدنا على الصفة التي لكونه عليها يرى المرئيات وهو حي — في ذلك الكلام في نفي كون
الادراك معنى والحاسة ان دسه وما اشبه ذلك من ضروب الشبه ومنها ان الموانع التي تمنع من الرؤية مرتفعة عنه تعالى
ومنها انه لو كان مرئيا في نفسه لوجب ان يكون على الصفة التي لو راه لم يرا الا عليها ومنها ان ما كانت سبيله فرؤيته
واجبة وان الرؤية متى صحت وجبت ومنها اثبات غير ان الله تعالى وكيف يدل على ذلك احد يقولون ان الله ما الذي يدل على
صحة الفصل الاول فهو ان الواحد منا انما يرى المرئيات لكونه حيا بشرط وجود المرئي وارتفاع الآفات عنه والموانع
وقد دللنا على ذلك في باب الصفات في هذا الكتاب وشرحناه وهذا يقتضي صحة ما ذكرناه من ان احدنا متى كان حيا
لا آفة به فهو فيما يرجع اليه على الصفة التي معها يدرك وان اعتبر وجود المدرك وارتفاع الموانع فان قيل دلوا على انه
على ما يذهب اليه خصومكم من ان الرائي انما يرى برؤية توجد في عينه وان ذلك المؤثر في كونه رائيا دون ما ذكرتم
قيل الذي يدل على خلاف ذلك كون احدنا رائيا لبعض الاشياء مع انه لو كان كذلك لوجب ان نثبت فيه طريقة اثبات
المعاني وقد علمنا خلاف ذلك لان المصحح لهذه الصفة متى ثبت وحصل الشرط فلا بد من ثبوت الصفة ولهذا استمرت فيما
ذكرناه غير مختلفة وما يجري هذا المجرى لا يصح ان يكون عن المعاني لان من شأن ما يجب عنها ان يحصل تارة ولا
يحصل اخرى مع ثبوت المصحح والشرط وهذه الطريقة انما يتوجه على مذهب ابي علي ومن قال بقوله في ان الابعاد الكائنة
صحيحا ومعه المدرك فلا بد من وجود الرؤية فيه وعلى البغداديين الذين يقولون ان الرؤية تولد عن الشعاع وما اشبهها
فاما من اثبت الرؤية وجوز ان يتكامل كل الشروط التي ذكرناها ومع ذلك لا يحصل فان ذلك وان لم يلزم قوله
نقيسه بالوجوه المتأخرة ومنها انه قد ثبت ان القديم تعالى حي لا يكون رائيا لكونه حيا بشرط وجود المدرك فمتى علمنا
هذا متى حصل احدنا حيا ووجد المدرك وارتفعت الموانع والآفات ان يكون رائيا لان المقتضي لا يجوز ان يختلف
اقتضاؤه والمواضع بل لا بد من وجود المقتضي متى ثبت المقتضي وتكامل الشرط الا ترى ان العلم لما صح منه
تعالى لكونه قادرا والمحكم لكونه عالما وجب مثل ذلك في احدنا ولم يعتبر الاختلاف فيما يرجع الى ذاتيهما وانه تعالى
كذلك لنفسه دوننا ولا يقدح في ذلك ما حققناه في الرؤية الى الآلة دونه تعالى وذلك ان الآلة ليست موجبة لكون احدنا
رائيا وانما هي شرط في ذلك وليس يمتنع ان يحصل الشرط بموضع دون آخر بحسب قيام الدليل وما يقتضيه او يوجب كلا ذلك

لانه حيث حصل من اقتضائه او ايجابه ولا يجوز اختلاف الحال فيه وليس لاحد ان يقول فنفعل المؤثر في كونه تعالى
رائيا هو ما يستحقه عن الصفة المقتضية وذلك لان ما عليه الذات لا يصح ان يقتضي صفة بشرط ثبوت امر منفصل عنها
الا ترى ان تحيز الجوهر لما كان مقتضى عما هو عليه في ذاته لم يجز ان يكون مشروطا بوجود امر منفصل بل كان موقوفا
على وجود الجوهر وانما كان كذلك من حيث كان مقتضى عما للذات عليه الا ترى ان منافاة الفناء لغيرها لم تكن
مقتضى عما عليه الذات بل كان مقتضى عما تقتضيه صفة الذات لم يمتنع ان يكون مشروطا بامر منفصل فهو مضاد فيه
لوجود ما يضاده واذا صحت هذه الجملة وجدنا كونه مدركا مشروطا بامر منفصل لم يجز ان يكون مقتضى عما عليه الذات
فان قيل وباي شي يفسد ان يكون مقتضى لكونه تعالى رائيا لوجود معنى قلنا لان ذلك المعنى لا يخلو من ان يكون
موجودا او معدوما فان كان موجودا لم يخل من ان يكون قديما او محدثا ولا يصح كونه معدوما لان المعدوم
لا يصح اختصاصه بايجاب صفة لذات دون غيرها ولان العدم كمثل ايجاب المعاني لا في زمانها ولا يجوز
ان يكون قديما لما دللنا به على فساد وجود علم قديم وقدرة ولا يجوز ان يكون محدثا لانه لا يخلو من ان يحله
او يحل غيره او يوجد لا في محل ولا يجوز حلوله فيه لانه قديم لانه تعالى لا يجوز ان يحله شي من الاعراض ولا يجوز
ان يحل غيره لان ذلك المحل لا بد من وجود الحياة فيه ولا بد من ان يكون حكم ذلك الادراك راجعا الى من يرجع
حكم الحياة اليه لان العرضين اذا وجدا على وجه وكانا مما يوجب ان الصفة فان احدهما يوجب الصفة لما
يوجبها له المعنى الآخر ولهذا القطع على ان جميع ما فينا من القدر والعلوم توجب الصفات لنا دون غيرنا
ولا يجوز وجود ذلك المعنى في غير محل لان الادراك لو كان بمعنى لوجب ان يكون له تأثير في المحل ويجري في
ذلك مجرى ما يقتضيه في الحياة وما دللنا به على استحالة وجودها لا في محل يدل في الادراك على مثله ومنها ان احدنا
لو كان رائيا بمعنى لما امتنع ان يرى المحجوب والغائب لان الحجاب والغيبة لا تخرجان العين من احتمالها لوجود
الرؤية فيها وليس لاحد ان يقول فكيف لا يلزمكم مثل ذلك بان نفيتم ان يكون الرؤية بمعنى وذلك ان احدنا
لما كان يرى المرئيات لا بحاسة صحيحة على صفة وجب اعتبار ما يحتاج في ذلك وقد علمنا انه لا يرى بحاسته الا بان
ينفصل منها شعاع على وجه مخصوص فما اثر في هذا الشعاع وجب ان يخل بالرؤية وقد علمنا ان الحجاب يقطع
عن الاتصال وكذلك البعد يفرقه ويبدده ولهذا ترى القريب دون البعيد والظاهر دون المحجوب وما
قاله الخصم بخلاف ذلك لانه اثبت معنى توجب كونه رائيا فمتى كان المحل محتملا له فلا بد من صحة وجوده كان
المرئي محجوبا او ظاهرا او حاضرا او غائبا ومنها ان الرؤية لو كانت بمعنى يفعله الله تعالى وهو مخير في افعاله

غير مبني اليها الصحيح مع كونه احدنا حيا وصحة حواسه وحضور المرئي وارتفاع الموانع الا ان يفعله او يفعله بعض الاسباب وان
بعض ما مر ت ويها في الاحكام وهذا يؤدي الى الشك في ان بحضرتنا والى الجهالات التي سنشرحها فيما بعد
وليس لاحد ان يعترض ما ذكرناه بان يقول ان مع الشروط التي ذكرتم لا بد من وجود الرؤية واما من حيث
احتملها المحل ولا بد من وجوب ما احتملها المحل ولا بد من وجوب ما احتمله او من حيث ان النفية او بعض الامور التي
شرطتم تولد الرؤية وذلك ان فرضنا تم مع الشق وزعمنا ابطال هذه المذاهب لانا انما نحاول ان احدنا
اذا كان حيا صحيح الحواس وارتفعت الموانع وحضر المرئي فلا بد من كونه رائيا له فاذا سلم لنا ذلك لم يفتقر
ان نسنده الى وجود رؤية تجب وجودها والذي نقصد الى رفعه الآن ان الرؤية لا تجوز ان يكون مما يصح بثبوتها
وانتفائها مع الشروط التي ذكرناها وان صح ذلك فقد تم ما اردناه ولعلنا ان نتكلم على ان الرؤية لا يكون
متولدة ولا مما يجب وجودها عند احتمال المحل لو كانت معنى فيما يأتي من الكتاب ان عرض ما يقتضيه بمشية الله وعونه
فان قيل ما انكرتم ان يكون احدنا يحتاج في رؤية القديم تعالى الى حاسة سادسة فليس يجب اذا كان صحيح الحواس
على ما ذكرتم ان يكون على الصفة التي معها يصح ان يرى جميع المرئيات قلنا فليس يخلو من ان يكون يرى بتلك
الحاسة الرؤية المعقولة التي تحصل بهذه العيون او ان يرى بها على طريقة اخرى لا تعقل فالوجه الاول يقتضي ان
نراه بهذه العيون لان اختلاف صفات حاسة الرؤية لا يمنع من الاشتراك في الرؤية الا ترى ان العيون
قد تختلف في السعة والضيق والرقة والكحل وما اشبه ذلك من الصفات مع اتفاقها في ان ما يصح ان يرى
ببعضها يرى بسائرها وجرت حاسة الرؤية مجرى القدر في انها وان اختلفت تجنس ما يفعل بالجميع لا يختلف اما الوجه
الثاني فهو خارج عما نحن بسبيله لان كلامنا انما هو في نفي الرؤية المعقولة عنه تعالى على ان ما لا يعقل لا يصح اثباته
ولا الكلام عليه لان ذلك يؤدي الى الجهالات ولا فرق بين من اثبت رؤية على خلاف ما يعقل وبين من
اثبت ذلك في العلم وغيره من الاجناس ومما يقال على هذا الوجه انه لو كان في المعقود حاسة سادسة يدرك
بها ما لا يدرك بهذه الحواس لوجب ان يجد البعض لفقد هذه الحاسة ويحس بالحال الداخل عليه لارتفاعها كما يجد
الضرير ذلك عند فقد حاسة العين والاكمه الذي لم ير قط ولم يعرف كيفية الادراك بهذه الحاسة على ان الذاهب
الى الحاسة السادسة يلزمه ما لا ... لزم من تجويز ادراك جميع الذوات الموجودات بتلك الحاسة وادراك المعدومات
ايضا ويلزم ايضا تجويز ان يرى بتلك الحاسة الاشياء على خلاف ما هي عليه **الكلام في الفصل
الثاني من القسمة المتصل به** فاما الكلام في ان الموانع المعقولة المؤثرة في الرؤية هي القرب المفرط

فنوان الموانع المعقولة الموثرة في الرؤية هي القرب المفرط والبعد المفرط والحجاب والرقة واللطافة وكون
المرئي في غير جهة محاذاة الرائي او كون محله ببعض هذه الاوصاف وقد علمنا ان جميع هذه الموانع لا تجوز عليه تعالى
من حيث لم يكن جسما ولا جوهرا ولا حالا في الاجسام والجواهر فان قيل دلوا اولا على كون ما ذكرتموه من الوجوه
موانع ثم عينوا جهة تاثيرها في المنع ثم دلوا على انه لا مانع سواها قلنا الذي يدل على كونها موانع من وجود ما ذكرناه يصح عند
ارتفاع جميعها ولا يصح عند ثبوت كل واحد منها على طريقة واحدة وبهذه الطريقة وعلى هذا الوجه من الاعتبار يعلم الموانع
من الافعال لكن هذه الموانع على ضربين احدهما يمنع بمجرده كالحجاب ويجوز ان يلحق بذلك القرب المفرط والضرب
الاخر يمنع بشرط كون المرائي على بعض الصفات كالرقة واللطافة والبعد ايضا على بعض الوجوه وكون المرئي في
خلاف جهة محاذاة المرائي لان اللطافة والرقة انما يمنعان من ضعف شعاعه وقلته ولو قوي الشعاع لم يمنعا وكذلك
البعد على بعض الوجوه فاما كون المرئي في خلاف جهة المقابلة المحاذاة فانما يمنع مع فقد الالة التي تجعله في حكم المقابل
كالمرآة واذا حضرت فيه هذه الالة لم يمنع ذلك منه وتجري الموانع من الرؤية في هذه القسمة مجرى الموانع من الافعال
لانها ايضا تنقسم الى ما يمنع الافعال بنفسه كالعلوم الضرورية والقيد والى ما يمنع بشرط كالثقل لانه يمنع بشرط قلة القدر
ولهذا قد يحرك الجسم الثقيل من اشتد عليه تحريكه متى زيد قدرا فاما الكلام في كيفية تاثير هذه الامور التي ذكرناها في
المنع فهو ان من شرط صحة البصر وكونه آلة في الادراك ان يتصل منه شعاع على سمت مخصوص وله قدر ونظام مخصوص
فما اثر في ذلك كان منعا ولهذا كان قطعه او تبخيسه او تفرقه او غير السمت الذي يتصل فيه موثرا فيه فالقرب المفرط
اذا يصير به المرئي مماسا للعين او في حكم المماس لها يوثر من حيث يمنع من خروج الشعاع ونفوذه في سمته والحجاب
يقطعه عن الاتصال والبعد يفرقه عن نظامه ويبدده والرقة واللطافة يقتضيان التباسه وكون المرئي في غير جهة المحاذاة
نحو سمت الشعاع فقد بان جهة تاثير هذه الامور فاما الدلالة على انه لا مانع سوى ما عددناه فهو انه ليس يعقل سوى
ما ذكرناه وتجويز مانع لا يعقل يودي الى الجهالات والى ان يجوز ان يكون بحضرتنا من الاشخاص ما له صفة ما يثبت هذه
ان لم نره لمانع غير معقول وهذا يقتضي الشك في المشاهدات وارتفاع الثقة بها والتباس ما يصح ان يرى بما لا يصح ذلك
عليه وبمثل ذلك قالوا ان المعدوم مرئي في نفسه وان لم نره لمانع غير معقول ويودي ايضا الى التباس ما يجوز ان يكون
مقدورا بما يستحيل ذلك فيه فيقال في كل امر تعذر علينا من الجمع بين الضدين وفعل الاجسام وقلب الاجناس الى
غير ذلك انه انما امتنع لمانع مجهول وكما يجب القطع على ان كل ما تعذر علينا فعله مع ارتفاع الموانع المعقولة فهو غير مقدور
لنا ولا يجوز ان يكون مقدورا عليه وذلك ما لا نزال [illegible] مع السلامة وارتفاع الموانع المعقولة وليس لاحد ان يقول

ما انكرتم ان يكون المانع من رؤيته تعالى ضعف شعاع ابصارنا ومتى قوي رايناه وهذا مانع معقول وذلك
ان ضعف الشعاع انما يمنع على وجه معقول وهو ان يكون المرئي رقيقا او بعيدا او لطيفا ولهذا يجري تقوية الشعاع
في هذا الباب مجرى تغير المرئي في نفسه وخروجه من الرقة الى الكثافة ومن البعد الى القرب فاما الوجه الذي يصح ان يكون
ضعف الشعاع مانعا معه لا يصح على القديم تعالى فلا يصح ان يثبت مانعا من رؤيته ولا فرق بين ان يثبته مانعا
من رؤيته على وجه غير معقول وبين ان يثبت مانعا غير معقول على ان قلة الشعاع لا تخلو من ان يكون مانعا من
الرؤية بنفسها او بشرط كون المرئي على صفة وقد علمنا انه لا يكون مانعا بنفسها لانا نرى الكثيف والقريب
ويصح معها ولو كانت تمنع بنفسها لا منعت معها رؤية جميع المرئيات فثبت انها مانعة بشرط كون المرئي على صفة
فلا بد ان كان ضعف الشعاع مانعا من رؤيته تعالى ان يكون مشروطا بصفة هو تعالى عليها ولا يخلو تلك الصفة
من ان يصح خروجه عنها او لا يصح فان صح خروجه عنها فليس يعلم انه تعالى صفة يمكن ان يبدلها مانعا مع ضعف الشعاع
من رؤيته يصح خروجه عنها وان كان تلك الصفة لا يصح خروجه عنها فذلك يقتضي الشيء لا يجوز بالمستحيل لان من حكم المنع
ان يصح زواله ليتصل حال ويمنع للاستحالة ما يمنع فهي ذلك على انه كيف يصح ان يكون المانع من رؤيته صفة هو عليها
لا يصح زوالها عنه وقد علمنا ان ما هذه صفته اما ان يكون من صفات نفسه او ما هو عليه في نفسه وما هذه سبيله من
صفاته تقتضي صحة ادراكه ان كان مما يجوز الادراك عليه ويصح الرؤية والادراك كيف يكون هو المانع منه وتبطلت
هذه الشبهة **الكلام في الفصل الثالث من القسمة المتقدمة** فهو انه لو كان مرئيا في نفسه
لكان في كل حال حاصلا على الصفة التي يصح رؤيته معها والذي يدل على ذلك ان الصفات التي يتجدد له
تعالى لا يجوز ان يكون موثرة في صحة ادراكه لان الذي يتجدد له من الصفات هو كونه مدركا ومريدا وكارها
ومعلوم انه لا تاثير لشيء من ذلك في كونه مدركا على ان الادراك لا يتعلق بالذات الا على اخص اوصافها و
ما هذا سبيله لا يجوز ان يتجدد للقديم تعالى فصح انه لو كان مرئيا في نفسه لوجب ان يكون الان على الصفة التي لو
راى لم يرى الا لكونه عليها **فاما الكلام على الفصل الرابع من القسمة المتقدمة**
وهو انه لو جاز مع حضور المرئي وارتفاع الموانع عن رؤيته وكون الرائي على الصفة التي معها يدرك المدركات
ان يكون الرؤية غير واجبة وكانت مع الصحة مما يجوز ان يحصل وان لا يحصل لادى ذلك الى ما قد اكثر اصحابنا تعداده
من الجهالات وارتفاع الثقة بالمشاهدات ولكنا لا نامن ان يكون بحضرتنا انهار جارية وقصور عالية والوان
ولكن مع ذلك لا نراها ولكنا لا نثق بكيفية ما ندركه فنجوز في الصغير ان يكون كبيرا او القصير ان يكون طويلا والامر

ذا الجهة والشباب كهلا والكلام من الكلام مستثنى والموجب مثبتا بان يكون الادراك شاملا لبعض ذلك دون بعض
وهذا يؤدي الى ارتفاع الثقة بالمدركات نفيا واثباتا وهو مخرج من كمال العقل الذي لا بد من ثبوت الثقة بالمدركات
في النفي والاثبات معه وبعد فان القول بخلاف ما ذكرناه يؤدي الى الشك هل يصح ان يكون مرئيا في نفسه
بما يستحيل رؤيته عليه وذلك يؤدي الى الشك هل يصح ان يكون مقدورا له بما يستحيل كونه بهذه الصفة وانما قبح ذلك
لان الطريق الى تمييز المقدور من غيره هو بان يتعذر فيما يتعذر على احدنا مع كونه قادرا وحصول الدواعي وارتفاع الموانع
فمتى صح فيما يستحيل كونه مقدورا له ان يكون مقدورا من جهته وانما تعذر على خلاف هذه الوجوه لم يبق لنا الى تمييزه وهذا بعينه
هو الطريق الى تمييز ما يصح ان يكون مرئيا في نفسه مما يستحيل الرؤية عليه لانا متى لم نعلم بان ما لا نراه ولا على الصفة
التي معها نرى المرئيات والموانع المعقولة مرتفعة غير مرئي في نفسه التبس ما يصح رؤيته بما يستحيل رؤيته ولم يمتنع ان
يكون لنا جميع الموجودات بل المعدومات التي لا شبهة فيها مرئية في نفوسها وان كنا الان لا نراها فان قيل كل الذي
اوردتموه من الزام الجهالات انما لزم لو لم يعلم ضرورة بانتفاء ما ذكرتموه من المدركات وهذا العلم قد حصل
الضرورة بعينه ما نذكره وانتفاء ما لا نذكره وان كنا لا نجوز قبل حصوله فيما حضورها عندنا غيره من المدركات وان لم
ندركه ويعلم قطعا ان العلم بانتفاء المدرك من حضرتنا متى كان طريقه الادراك مستند الى العلم بانه لو حضر
وجب ان ندركه ولا يجوز حصوله لمن جوز كون ذلك بحضرته وهو لا يدركه ولا يعلمه لان العلم الاول مستند الى الثاني
والعلم الثاني طريق له ولا يصح حصوله من دونه يبين ذلك ان الضرير المغمض لما جوز ان يكون بحضرتهما
اجسام كثيفة ومما لا يدركانه لم يعلما انه لا جسم بحضرتهما وكذلك البصير لما جوز ان يكون بحضرته ملك وجني
وما اشبههما من الاجسام اللطاف لم يعلم ان ذلك ليس بحضرته وجني وما اشبههما من الاجسام اللطاف
لم يعلم ان ذلك ليس بحضرته فثبت ان العلم بانتفاء المدرك مستند الى العلم بانه لو حضر وجب ادراكه
والعلم به وان من جوز خلاف ذلك لا يثق بانتفاء المدركات فان قيل كيف يصح دعواكم ان العلم
بانه لا جسم بحضرتنا مستند الى انه لو كان ادركناه وعندكم ان الضرير مع انه يجوز ان يكون ذلك بحضرته
ولا يدركه يجوز ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بانه لا جسم بحضرته وكذلك حكم البصير في الاجسام اللطاف
وانه يجوز ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بانه لا ملك ولا جني بين يديه وقد يعلم ايضا الضرير بخبر الصادق
انه لا جسم بحضرته ومن غمض عينيه يعلم ان ملك الروم لم يحضره وان كان التجويز الذي ادعيتموه ارتفع
عنا العلم ثابتا في كل ذلك قلنا ما ادعينا ان احد العلمين مستند الى الآخر على كل حال وانما قلنا ان العلم

قادر

عليه

وان كنا ذكره

بانتفاء المدرك اذا كان طريقه الادراك فهو مستند الى العلم بانه اذا حضر وجب ادراكه فليس يقدح
شيء مما ذكرته فيما اعتمدناه لانا وان جوزنا ان يفعل في قلب الضرير العلم بانه لا جسم بحضرته وفي البصير مثل
ذلك في الجني والملك فانما يجوز ذلك لا عن طريق الادراك بل على سبيل الابتداء واذا لم يكن هذا العلم على
هذا الوجه مستندا الى الادراك لم يمتنع حصوله لمن جوز ان يكون بحضرته ما لا يدركه ومن لم يكن عالما بان
ما بحضرته لا بد ان يدركه يعلم وليس يمتنع ان يكون احد العلمين اصلا للآخر متى كان عن طريق مخصوص
وان لم يكن اصلا له على كل حال كنحو تعلق علمنا بانه تعالى حي بعلمنا انه قادر وعلمنا باثبات ذاته
تعالى بعلمنا بحدوث الاجسام او ما يجري مجراها من الاعراض التي لا يقدر عليها سواه لان تعلق بعض
هذه العلوم ببعض واستناده اليه متى كان عن الاستدلال والاكتساب ولو كان ضروريا لم يجب ذلك فيه
الا ترى انه جائز ان يفعل تعالى فينا العلم بانه حي ضرورة وان لم نكن عالمين بانه قادر وكذلك
يفعل فينا العلم بذاته وصفاته قبل العلم بحدوث الاجسام وما يجري مجراها مما يدل عليه وان العلم الذي
يستند الى غيره على كل حال هو العلم بالحال والذات لانه لا يجوز العلم بحال الذات على تفصيل على وجه من
الوجوه الا بعد تقدم العلم بها فاما علم الضرير بانه لا جسم بحضرته فهو ايضا خارج عما اثبتناه لانه انما يعلم
ذلك من طريق الاستدلال لا الادراك وكذلك علم من غمض فانه ليس بين يديه ملك الروم لانه يعلم
مستدلا على ذلك وذلك من حيث لو كان لا نفش بحضوره [illegible] ولتقدمت لذلك مقدمات لم تحصل
وكل هذا خارج عما منعنا منه فان قيل قد اقررتم بجواز فعل العلم بان الشيء ليس بحاضر لمن يجوز حضوره
ان لم يعلمه وادعيتم ان ذلك انما يسوغ اذا لم يكن العلم حاصلا عن طريقة الادراك وبقي الآن ان تدلوا على ان
العلم الحاصل فينا بانه لا شيء بحضرتنا طريقه الادراك وانه ليس بعلم مبتدا من غير طريق لانه اذا جاز ان
يكون مبتدا من غير طريق جاز حصوله مع التجويز الذي ذكرناه قلنا الذي يدل على ان العلم الحاصل فينا بالمدركات
نفيا واثباتا طريقه الادراك وانه ليس مبتدا من غير طريق انا وجدنا اول العلم بالمدرك يترتب على الادراك
ويطابقه الا ترى انا نعلم ما ندركه على الوجه الذي يتعلق الادراك به دون غيره فلولا انه يتعلق به وان الادراك
طريق اليه لم يجب فيه هذه المطابقة الا ترى ان العلوم التي تحصل فينا لا عن طريق الادراك لا تجب مطابقتها
لما نعلمه بذلك ان الادراك طريق الى العلم بما ندركه ومثل هذا الاعتبار بعينه يعلم انه طريق الى نفي ما ندركه
لانا اذا ادركنا بين ايدينا جسما علمنا انه لا جسم يجري مجراه بحضرتنا وان لم يكن لنا طريق بذلك فيما لا يجري

كان

الادر

ذا الجنة والشباب كهما والكلام من الكلام مستثنى والموجب مثبتاً بان يكون الادراك شاملاً لبعض ذلك دون بعض
وهذا يؤدي الى ارتفاع الثقة بالمدركات نفياً واثباتاً وهو مخرج من كمال العقل الذي لا بد من ثبوت الثقة بالمدركات
في النفي والاثبات معه وبعد فان القول بخلاف ما ذكرناه يؤدي الى الالتباس لانه يصح ان يكون مرئياً في نفسه
بما يستحيل الرؤية عليه وذلك يؤدي الى الالتباس لانه يصح ان يكون مقدوراً لنا بما يستحيل كونه بهذه الصفة وانما قلنا ذلك
لان الطريق الى تمييز المقدور من غيره هو بان نظر فيما يتعذر على احدنا مع كونه قادراً وحصول الدواعي وارتفاع الموانع
فيما علق استحالة كونه مقدوراً له معقولاً من جهته وما يتعذر على خلاف هذه الوجوه لم يقض بذلك فيه وهذا بعينه
هو الطريق الى تمييز ما يصح ان يكون مرئياً في نفسه مما يستحيل الرؤية عليه لانا متى لم نقض بان ما كان نراه وكان على الصفة
التي معها يرى المرئيات والموانع المعقولة مرتفعة غير مرئي في نفسه التبس ما يصح رؤيته بما يستحيل رؤيته ولم نأمن ان
يكون جميع الموجودات بل المعدومات التي لا شبهة فيها مرئية في نفوسها وان كنا الآن لا نراها فان قيل كل الذي
اوردتموه من الزام الجهالات انما يلزم لو لم يعلم عالم [illegible] ضرورة بانتفاء ما ذكرتموه من المدركات وهذا العلم قد حصل
الثقة بنفيه ما ندركه واثبات ما لا ندركه وان كنا لا نجوز حصول ما بحضورنا عند ما ذكرتموه من المدركات وان لم
ندركه ونعلمه قيل ان العلم بانتفاء المدرك من حضرتنا متى كان طريقه الادراك مستند الى العلم بانه لو احضر
وجب ان ندركه ولا يجوز حصوله لمن جوز كون ذلك بحضرته وهو لا يدركه ولا يعلمه لان العلم الاول مستند الى الثاني
والعلم الثاني طريقه لو لا يصح حصوله من دونه يبين ذلك ان الضرير المغمض لما جوزا ان يكون بحضرتهما
اجسام كثيفة ومما لا يدركانه لم يعلما انه لا جسم بحضرتهما وكذلك البصير لما جوز ان يكون بحضرته ملك وجني
ومما اشبههما من الاجسام اللطاف لم يعلم ان ذلك ليس بحضرته وجني وما اشبههما من الاجسام اللطاف
لم يعلم ان ذلك ليس بحضرته فثبت ان العلم بانتفاء المدرك مستند الى العلم بانه لو احضر وجب ادراكه
والعلم به وان من جوز خلاف ذلك لا يثق بانتفاء المدركات فان قيل كيف يصح دعواكم بان العلم
بانه لا جسم بحضرتنا مستند الى انه لو كان لادركناه وعندكم ان الضرير مع انه يجوز ان يكون ذلك بحضرته
ولا يدركه يجوز ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بانه لا جسم بحضرته وكذلك حكم البصير في الاجسام اللطاف
وانه يجوز ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بانه لا ملك ولا جني بين يديه وقد يعلم ايضاً الضرير بحكم العادات
انه لا جسم بحضرته ومن غمض عينيه يعلم ان ملك الروم لم يحضره وان كان التجويز الذي ادعيتموه انه يمنع
من العلم ثابتاً في كل ذلك قيل ما ادعيناه من ان احد العلمين مستند الى الآخر على كل حال وانما قلنا ان العلم

قادر

عليه

وان كنا نكون

بانتفاء المدرك اذا كان عن طريقه الادراك فهو مستند الى العلم بانه لو احضر وجب ادراكه فليس يقدح
شيء مما ذكرته فيما اعتمدناه لانا وان جوزنا ان يفعل في قلب الضرير العلم بانه لا جسم بحضرته وفي البصير مثل
ذلك في الجني والملك فانما يجوز ذلك لا عن طريق الادراك بل على سبيل الابتداء واذا لم يكن هذا العلم على
هذا الوجه مستنداً الى الادراك لم يمتنع حصوله لمن جوز ان يكون بحضرته ما لا يدركه ومن لم يكن عالماً بان
بحضرته لا بد ان يدركه ويعلم وليس يمتنع ان يكون احد العلمين اصلاً للآخر متى كان عن طريق مخصوص
وان لم يكن اصلاً له على كل حال كنحو تعلق علمنا بانه تعالى حي بعلمنا انه قادر وعلمنا باثبات ذاته
تعالى بعلمنا بحدوث الاجسام او ما يجري مجراها من الاعراض التي لا يقدر عليها سواه لان تعلق بعض
هذه العلوم ببعض واستناده اليه متى كان عن الاستدلال والاكتساب ولو كان ضرورياً لم يجب ذلك فيه
الا ترى انه جائز ان يفعل تعالى في العالم العلم بانه حي ضرورة وان لم نكن عالمين بانه قادر وكذلك
يفعل فينا العلم بذاته وصفاته قبل العلم بحدوث الاجسام وما يجري مجراها مما يدل عليه وان العلم الذي
يستند الى غيره على كل حال هو العلم بالحال والذات لانه لا يجوز العلم بحال الذات على وجه من
الوجوه الا بعد تقدم العلم بها فاما علم الضرير بانه لا جسم بحضرته فهو ايضاً خارج عما ابتناه لانه انما يعلم
ذلك من طريق الاستدلال لا الادراك وكذلك علم من غمض عينيه ان ليس بين يديه ملك الروم لانه يعلم
مستدلاً على انتفاء ذلك من حيث لو كان لانتشر الخبر بوروده ولتقدمت لذلك مقدمات لم تحصل
وكل هذا خارج عما منعنا منه فان قيل هذا اعترافكم بجواز فعل العلم بان الشيء ليس بحاضر لمن جوز حضوره وهو
ان لم يعلمه وادعيتم ان ذلك انما يسوغ اذا لم يكن العلم حاصلاً عن طريقه الادراك وبقي الآن ان تدلوا على ان
العلم الحاصل فينا بانه لا شيء بحضرتنا طريقه الادراك وانه ليس بعلم مبتدأ من غير طريق لانه اذا جاز ان
يكون مبتدأ من غير طريق جاز حصوله مع التجويز الذي ذكرناه قيل الذي يدل على ان العلم الحاصل فينا بالمدركات
نفياً واثباتاً طريقه الادراك وانه ليس مبتدأ من غير طريق انا وجدنا ادراك العلم بالمدرك يترتب على الادراك
ويطابقه الا ترى انا نعلم ما ندركه على الوجه الذي يتعلق الادراك به دون غيره فلولا انه يتعلق به دون الادراك
طريق اليه لم يجب فيه هذه المطابقة الا ترى ان العلوم التي تحصل فينا لا عن طريق الادراك لما لم يطابقها
لم نعلمه بذلك ان الادراك طريق الى العلم بما ندركه وبمثل هذا الاعتبار بعينه يعلم انه طريق الى نفي ما ندركه
لانا اذا ادركنا ما بين ايدينا جسماً علمنا انه لا جسم يجري مجراه بحضرتنا وان لم نكن عالمين بذلك فيما لا يجري

ذا الحجة والشاب كهلا والكلام من الكلام مستثنى والموجب مبنيا بان يكون الادراك شاذ لبعض ذلك دون بعض
وهذا يؤدي الى ارتفاع الثقة بالمدركات نفيا واثباتا وهو خروج من كمال العقل الذي لا بد من ثبوت الثقة بالمدركات
في النفي والاثبات معه وبعد فان القول بخلاف ما ذكرناه يؤدي الى الشك في انه يصح ان يكون مرئيا في نفسه
بما يستحيل الرؤية عليه وذلك يؤدي الى الشك في انه يصح ان يكون متعذرا لما يستحيل كونه بهذه الصفة وانما قلنا ذلك
لان الطريق الى تعذر المتعذر ومن قبله هو بان يتعذر فعلا يتعذر على احد مع كونه قادرا وحصول الدواعي وارتفاع الموانع
فمتى جوزنا يستحيل كونه متعذرا او مفعولا من جهته وما يتعذر على خلاف هذه الوجوه لم نقض بذلك فيه وهذا الخبر فيه
هو الطريق الى ان ما يصح ان يكون مرئيا في نفسه مما يستحيل الرؤية عليه لانا متى لم نقطع بان ما لا نراه ونحن على الصفة
التي معها نرى المرئيات والموانع المعقولة مرتفعة غير مرئي في نفسه الشك في انه يصح رؤيته مما يستحيل رؤيته ولم نامن ان
يكون جميع الموجودات بل المعدومات التي لا شبهة فيها مرئية في نفوسها وان كنا الان لا نراها فان قيل كل الذي
اوردتموه من الزام الجهالات انما يلزم لو لم نعلم ضرورة بانتفاء ما ذكرتموه من المدركات وهذا العلم قد حصل
لنفوسنا بجميع ما ندركه وانتفاء ما لا ندركه وان كنا لا نجوز حصول حضور ما عددتموه من المدركات وان لم
ندركه قلنا ان العلم بانتفاء المدرك من حضرتنا متى كان طريقه الادراك مستند الى العلم بانه اذا حضر
وجب ان ندركه ولا يجوز حصوله لمن جوز كون ذلك بحضرته وهو لا يدركه ولا يعلمه لان العلم الاول مستند الى الثاني
والعلم الثاني في طريق له ولا يصح حصوله من دونه بين ذلك ان الضرير والمغمض لا يجوزان يكون بحضرتهما
اجسام كثيفة وهما لا يدركانها لم يعلما انه لا جسم بحضرتهما وكذلك البصير لما جوز ان يكون بحضرته ملك وجني
~~وما اشبههما من الاجسام اللطاف لم يعلم ان ذلك ليس بحضرته وجني وما اشبههما من الاجسام اللطاف~~
~~لم يعلم ان ذلك ليس بحضرته~~ فثبت ان العلم بانتفاء المدرك مستند الى العلم بانه اذا حضر وجب ادراكه
والعلم به وان من جوز خلاف ذلك لا يثق بانتفاء المدركات فان قيل كيف يصح دعواكم بان العلم
بانه لا جسم بحضرتنا مستند الى انه لو كان لادركناه وعندكم ان الضرير مع انه يجوز ان يكون ذلك بحضرته
ولا يدركه يجوز ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بانه لا جسم بحضرته وكذلك حكم البصير في الاجسام اللطاف
وانه يجوز ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بانه لا ملك ولا جني بين يديه وفيه يعلم ايضا الضرير بحضرة
انه لا جسم بحضرته ومن غمض عينيه يعلم ان ملك الروم لم يحضره وان كان التجويز الذي ادعيتموه ارتفع
عن العلم في كل ذلك قلنا ما اوجب ان احد العلمين مستند الى الآخر على كل حال وانما قلنا ان العلم

بانتفاء المدرك اذا كان عن طريقة الادراك فهو مستند الى العلم بانه اذا حضر وجب ادراكه فليس يقدح
شيء مما ذكرتموه فيما اعتمدناه لانا وان جوزنا ان يفعل في قلب الضرير العلم بانه لا جسم بحضرته وفي البصير مثل
ذلك في الجني والملك فانما يجوز ذلك لا عن طريق الادراك بل على سبيل الابتداء واذا لم يكن هذا العلم على
هذا الوجه مستندا الى الادراك لم يمتنع حصوله لمن جوز ان يكون بحضرته ما لا يدركه ومن لم يكن عالما بان
ما بحضرته لا بد ان يدركه ويعلمه وليس يمتنع ان يكون احد العلمين اصلا للآخر متى كان عن طريق مخصوص
وان لم يكن اصلا له على كل حال كنحو تعلق علمنا بانه تعالى حي بعلمنا انه قادر وعلمنا باثبات ذاته
تعالى بعلمنا بحدوث الاجسام او ما يجري مجراها من الاعراض التي لا يقدر عليها سواه لان تعلق بعض
هذه العلوم ببعض واستناده اليه متى كان عن الاستدلال والاكتساب ولو كان ضروريا لم يجب ذلك فيه
الا ترى انه جائز ان يفعل تعالى فينا العلم بانه حي ضرورة وان لم نكن عالمين بانه قادر وكذلك
يفعل فينا العلم بذاته وصفاته قبل العلم بحدوث الاجسام وما يجري مجراها مما يدل عليه وانما العلم الذي
يستند الى غيره على كل حال هو العلم بالحال والذات لانه لا يجوز العلم بحال الذات على تفصيل على وجه من
الوجوه الا بعد تقدم العلم بها فاما علم الضرير بانه لا جسم بحضرته فهو ايضا خارج عما اثبتناه لانه انما يعلم
ذلك من طريق الاستدلال لا الادراك وكذلك علم من غمض عينيه ليس بين يديه ملك الروم لانه يعلم
مستدلا على انتفائه وذلك من حيث لو كان لانتشر الخبر بوروده ولتقدمت لذلك مقدمات لم تحصل
وكل هذا خارج عما منعنا منه فان قيل قد اخرتم بجواز فعل العلم بان الشيء ليس بحاضر لمن يجوز حضوره
ان لم يعلمه وادعيتم ان ذلك انما يسوغ اذا لم يكن العلم حاصلا عن طريقة الادراك وبقي الان ان تدلوا على ان
العلم الحاصل فينا بانه لا شيء بحضرتنا طريقه الادراك وانه ليس بعلم مبتدأ من غير طريق لانه اذا جاز ان
يكون مبتدأ عن غير طريق جاز حصوله مع التجويز الذي ذكرناه قلنا الذي يدل على ان العلم الحاصل فينا بالمدركات
نفيا واثباتا طريقه الادراك وانه ليس مبتدأ من غير طريق انا وجدنا العلم بالمدرك يترتب على الادراك
ويطابقه الا ترى انا نعلم ما ندركه على الوجه الذي يتعلق الادراك به دون غيره فلولا انه يتعلق به والادراك
طريق اليه لم يجب فيه هذه المطابقة الا ترى ان العلوم التي تحصل فينا لا عن طريق الادراك لا يلزم مطابقتها
لم نعلم بذلك ان الادراك طريق الى العلم بما ندركه ومثل هذا الاعتبار بعينه يعلم انه طريق الى نفي ما يدركه
لانا اذا ادركنا بين ايدينا جسما علمنا انه لا جسم يجري مجراه بحضرتنا وان لم يكن لنا علم بذلك فيما لا يجري

محالاً من المتناهي في اللطافة والرقة ولهذا الحكم كل واحد من الاخفش والاعمش ومن جرى مجراهما في ضعف البصر وقلة
الشعاع لا يعلم من الاشياء المدركات بحضرته ما يعلمه القوي البصر وانما يعلم اشياء انما يدرك امثاله فلولا انه يمكن
الادراك طريقا الى الامرين لما وجب فيهما من المطابقة للادراك ما ذكرناه ولما امتنع ان يدرك ولكن
ويعلم على خلاف ما ادركناه عليه وان يدرك مع كمال العقل ولا يدركه وكذلك كان لا يمتنع ان يعلم اشياء ما لو كان
يجب ان يدركه وان لا يعلم اشياء ما لو كان يجب ان يدركه وان لا يعلم اشياء ما لو كان لا ادركناه وعلمناه
وفي علمنا بثبوت ذلك دليل على ان الادراك هو الطريق الى العلم بالمدركات في النفي والاثبات معا
وان ما قدح في طريق العلم لا بد من ان يكون قادحا في العلم ومخالفا به وبين ما ذكرناه في ان احد العلمين طريق الى
الآخر ان كل عاقل يرجع الى نفسه لانا لو افترضنا كل واحد من العقلاء الصحيح الابصار يعتقد انه بين يديه فيلا لما
خرج الى ان يقول لو كان لرأيته فيقال كذلك الطريق بحسبه فان قيل فما تم على هذا الكلام الذي قدرتموه بين امرين
وهو ان يقولوا ان جميع مخالفيكم في هذه المسئلة لا يعلمون ابدا انه لا فيل بحضرتهم وهذا مما قد علم ضرورة بطلانه
لانكم تعلمون انهم عالمون بذلك او تقولوا انهم يعلمون مع التجويز الذي ذكرتم انه يعلم من العلم فينتقض ما اصلتموه بلغ
قيل لا بد من ان يكون مخالفونا في هذا الباب عالمين بالشيء مما ذكر في السؤال ونتبين بانه ليس بحضرتهم الا
ما قد ادركوه وعلموه الا انهم مع ذلك غير مجوزين لحضور ما ذكرناه من غير ان يدركوه ولا بد من ان يكونوا عالمين
بانه لو حضر لادركوه وليس يجب بخلاف ذلك عن نفسه جماعة لا يجوز ان يخبر بخلاف ما هي عليه بل لا احد من بلغ
الى هذا الحد في هذه المسئلة الا نفرا يجوز على مثلهم دفع ما يجدونه والاخبار بخلافه كما انهم يخبرون على انفسهم
في باب الكسب الذي لا يعقله احد بخلاف ما يجدونه وليس يمتنع مثل هذا على مثل قليل عدده من اصحاب
المذاهب الباطلة ولا فرق بينهم في هذه الدعوى الباطلة وبين من خبر منا بانه يعلم حال الجسم وان لم يعلم
ذاته ويعلم المدركات وان لم يدركها ولم يخبره صادق عنها في انا نعلم كذبه من حيث ادعى حصول الفرع
واثبات الاصل على ان هولاء انما يجوزون حضور ما لا يدركونه كان يحصل في ابصارهم ضعف الادراك الذي
هو كالآفة في البصر والمخرج لهم عن تكامل صحته وليس يجوزون ان لا يدركونه والبصر خال من الآفات وما جرى
مجراها فقد آل الامر الى ما قلناه فان قيل لم تجوزون ان يخفي الله تعالى مثل من تعرفونه من اولادكم او اهاليكم
حتى لا يجدوه شيئا مع هذا التجويز حتى قد يستمكم احد ممن ذكرناه بحيث بحديثه ثم بان علمتم انه الذي
شاهدتموه اولا ولم تشكوا فيه وكذلك انتم تجوزون لان يعدم الله تعالى اهل التواتر من قبوركم وان يغلب

ما يوجد جملة زيتا ورجل عالج ذهبا وانتم الآن تقطعون على ان شيئا من ذلك لم يكن فعلم بمنع التجويز في جميع
ما ذكرناه من العلم والثقة وبهذا ينتقض ما تقدم من كلامكم قلنا انا نقول ان التجويز لشيء يمنع من حصول العلم بخلافه فاما ما يمنع
من حصول العلم الذي من شانه ان يحصل فيه من طريق مخصوص مع فقد ذلك الطريق فاما العلم بان من شاهده
ثانيا هو الذي شاهدناه اولا فهو علم ضروري يحصل لنا ابتداء على سبيل الابتداء من غير ان يكون له طريقة مخصوصة
لو تركنا نجوّزنا في المعتقد وان يخفي مثله وقد دللنا على ان العلم بانه لا مدرك بحضرتنا سبيله الى العلم بانه
متى حضر ادركناه وليس اذا ثبت في بعض العلوم ان لها طريقة مخصوصة وجب مثل ذلك في جميعها فاما قيام الموتى
وانقلاب الماء زيتا وما اشبههما فخارج عن هذا الباب لان من يجوز ذلك في المعتقد وهو يعلم انه لم يكن انما يعول
فيه على طريقة الاستدلال لا الضرورة الا ترى ان كل الموحدين يجوزون ذلك ولا يقطعون على خلافه في ازمان
الانبياء عليهم السلام ومن لا يجيز ظهور الاعلام الا على نبي يقطع به في هذا الوقت من حيث علم بالدليل انه لا نبي بعده
عليهم السلام ومن لا يجيز ظهور الاعلام على غيرهم من الشيعة واصحاب الحديث يجوزون ذلك في كل حال ولا يقطع
على انه لم يكن فاما الملحدون واصحاب الطبايع فعندهم ان ذلك مستحيل في كل حال لان الامر يرجع الى الطبع او ما اشبهه
ويعولون ايضا فيه على ضرب من الاستدلال وان كانوا فيه مخطئين فقد زال ان يكون هذا العلم ضروريا على كل حال
وبطل الاعتراض به على ما ذكرناه فان قيل كيف يصح ما ذكرتموه من ان العلم بانه لا مدرك بحضرتنا فرع على العلم بانه لو حضر
ادركناه ومن حق الاصل من العلوم ان يصح حصوله من غير حصول الفرع وانتم لا تجوزون انفكاك احد هذين العلمين من
صاحبه على ان البهيمة تعلم ان العلف ليس بحضرتها وان لم يعلم انه لو حضر لرأته قلنا انما يصح حصول العلم الذي هو اصل
وان لم يحصل الفرع متى لم يجتمع كونه اصلا ان يكون طريقا اليه ومقتضيا له فاما اذا كان بهذه الصفة لم يصح ان يفترقا
والعلم بانه لو حضر المدرك لادركناه طريق الى العلم بانه ليس بحاضر متى لم يدركه فلا يجوز انفكاكه منه فاما البهيمة فلا بد متى
كانت عالمة بالشيء والمدرك من بين يديها ان تكون عالمة بالشيء المدرك من بين يديها ان يكون عالمة بانه لو حضر
لادركته لان احد العلمين اذا كان اصلا للآخر لم يجز حصول الفرع من دون اصله واستبعاد ذلك في البهيمة لا معنى له لان الله تعالى
من ادعى انه يجوز حضور الاجسام العظام بين يديه وان لم يدركها مع السلامة وارتفاع الموانع وحصول في الثقة ما ذكر
واشباه وما لا يدركه على حصول العلم في قلبه ليس هذا العلم الذي يدعي حصوله له غير واجب بل هو مستند الى اختيار مختار
ان شاء فعله وان لم يشأ لم يفعله ولا بد من الاعتراف بذلك لانه لا سبب على جهة يوجب حصول هذا العلم للعاقل
في كل حال يبقى الى فني الذي يونسك من ان يكون كثير من العقلاء لم يعلموا ذلك من حيث لم يفعل لهم هذا العلم وعلى هذا

يجب ان تصدق من خبّرك عن نفسه بانه لا يعلم انه لا فيل بحضرته فان قال لم تؤمنني من ذلك اتى باشياء ربما لي حال
بحضرته فقد علمت ان هذا العلم مما جرت العادة بحصوله للعقلاء كما يجري العادات فلا اعجوزه يصدق من ضرب
كمله قيل له اول ما في هذا ان العادات لا يجب ان تتساوى فيها جميع البلاد والاقطار واختلاف العادات باختلاف
البلاد لكن ظاهر فاجاز ان يكون ما في خراسان والصين عقلاء لا يعلمون ما ذكرناه ومع السلامة كما انا كلنا يجيز ان يكون
عادة من بعد عنا في وقتنا وبعد فان العلم بما ذكرناه يجده باستمراره في العقلاء بالشروط التي راعيناها على حد لو كان
واجبا وهو مستند الى اختيار مختار لم يطرد عليه فلو جاز ان يدعي حصوله بالعادة لجاز حصوله في جميع ما جرى مجرى ذلك من
السواد والبياض وايجاب العلة معلولها وذلك في الحياة عند قطع الراس وهذه طريقة تؤدي الى خلط العادات
بالواجبات ولكل شيء يفصل بين واجب ومعتاد وهو قائم في العلم الذي ذكرناه فان قيل ان كان ادراك الشاهد في
يجوز حضوره ما لا تدركه وان ادركنا اشار به ينسا على ما يذهب اليه ابو هاشم في الايجاب فهو ايضا لازم لكم من وجه
آخر لانكم تقولون الى ان الرائي يحتاج في بعض الاوقات الى ان ينفصل من بصره شعاع يتصل بالمرئي او يجمله الهواء ثم
تثبتون بهذا الشعاع على الوجه الذي قررتموه اليس كانت ادوية مقصودة مع حصول المرئي والسلامة من سائر
الشروط في المؤمن يكفي من ذلك ثم ما ذا الذي يؤمنكم ايضا من ان ينتكس طرف الشعاع او يعدل به عن جهة المرئي
ويمنعه من الاتصال به لان الشعاع جسم يجوز عليه مثل ذلك وهذا يؤدي الى تجويز ما عيّنوه قيل ان البصر متى كان سليما
صحيحا فلا بد من ان يكون ذا شعاع ولا بد من انبثاثه ونفوذه واتصاله بالمرئيات مع ارتفاع الموانع فاخرج
البصر من ان يكون ذا شعاع بحيث يخرج عن الصحة وليس يحتاج في رؤية المرئيات الى اتصال الشعاع بالمرئي
على كل حال ويكفي في ادراك المرئي ان ينفصل الشعاع ويكون بينه وبين المرئي ضياء وان لم يتصل نفس الشعاع
بالمرئي الا ترى انا حين نفتح اعيننا ندرك الكواكب على بعدها من حيث اتصل شعاع ابصارنا بشعاع الكواكب فاغنى
ذلك عن اتصال شعاعنا بنفس الكواكب وليس يجوز مع بعد المسافة واستحالة النفوذ ان يكون شعاع ابصارنا في مثل
هذا الزمان اليسير متصلا بالكواكب فهو مستكره فيه طرف شعاعه ويمنعه من الاتصال بالمرئي اذا بيناه على حال
اذا كان الضياء حائلا وحينئذ العلم الا ان يحول حائل وحينئذ يعلمه وكان يجب ان نرى تلك الظلمة الحائلة وقد عطف
الشعاع عن جهة المرئي الى غيره لا فعل ذلك بقوة العين او بسبب اختلاف في النظر من بصير بمنزلة الاحول الذي يرى
سراجا واحدا كانه سراجان ومتى لم نجد الا ان ذلك من نفسه وكان بصره صحيحا فلا بد من يقينه بما شاهده والا
يكون غير مجوز في ما شاهده

فاما الكلام على الفصل الخامس من القسمة المتقدمة

فهو انا لو كنا مدركين له تعالى لوجب ان نعلمه لان من شأن المدرك اذا ادرك شيئا مع ارتفاع اللبس ان يعلمه ولا يجوز
مع كمال عقله يدركه ولا يعلمه واللبس الذي يجوز ان يعرض في المدركات لا يصح عليه تعالى لانه الحلول او المجاورة او كون
المرئي بنظر الغيره وشبيها له وكل ذلك يستحيل عليه تعالى ونفي العلم عن نفوسنا بالشبهة وفينا من يعتقد نفيه ويعتقد على ما ليس
هو عليه فقد ثبت انا غير مدركين له وهذه جملة كافية **دليل آخر** ومما يدل على انه لا يرى بالابصار ان من شرط
الرؤية بالبصر ان يكون المرئي مقابلا او في حكم المقابل او يكون محله بهذه الصفة واذا استحال عليه تعالى رؤيته بالبصر من
حيث كان يقتضي كونه جوهرا او عرضا استحالت رؤيته بالبصر والذي يدل على ما ذكرناه من شرط الادراك انه يحصل عنده بحاله
ويرتفع عند اختلاله الا ترى انا لا نرى ما وراءنا ولا ما عن يميننا وشمالنا متى لم ننحرف اليه ونرى ما يقابله على
طريقة واحدة فجرت هذه الشروط في الادراك بالبصر مجرى نفس البصر وصحته في ان ذلك شرط في صحة ادراك لما
ندركه وبعد فانه ليس يجوز حصول الشيء على وجه ولو كان واجبا لم يزد عليه ثم لا يكون واجبا لان ذلك يقتضي ابطال سائر
الواجب المعتاد وقد علمنا ان الشروط التي ذكرناها لو كانت واجبة لم يزد الحال على ما ذكرناه ولا يمكن من ادعى
تعلق ذلك بالعادة وبين من ادعاه في امثاله من انتفاء الضد بضده وايجاب العلة معلولها الى سائر الامور الواجبة
وقول من اعترض على هذا بانا ندرك وجوهنا في المراة وان لم تكن مقابلة لنا فلا يرد لانه ليس شيء لانها وان لم تكن
مقابلة بوجوهنا فهي في حكم المقابلة لها لان المراة يجعلها بهذه الصفة من حيث تعكس الشعاع اليها ويصير المراة على هذا الوجه
في انها آلة لرؤيته بمنزلة العين فصار بعينها في هذه الحالة تجري مجرى مقابلة العين نفسها واما سؤال من سال فيقول في نحو
على هذا ان يكون السواد لو قدرنا ان الله تعالى احدثه في غير محل غير مرئي لان الشروط التي اعتبرتموها لا يصح فيه فالجواب
عنه ان من يعتبر في رؤية المرئيات ما ذكرناه من الشروط ويجمع بين هذا القول والقول برؤية السواد ونفوذ حد
لا في محل يقول ان السواد متى وجد في غير محل لا بد من ان يكون بحيث لو وجد محل لكان ذلك المحل في جهة دون جهة وهو
على هذا كانه في جهة ويصير في حكم المقابل واما اعتراض من اعترض هذه الطريقة بقوله اذا جاز ان يرى القديم تعالى الم
من غير مقابلة وان كان احدنا يحتاج في ذلك الى المقابلة لا جاز ان يرى من غير مقابلة وان كانت المرئيات
في ذاته لا تفتقر الى المقابلة فالجواب عنه ان المقابلة وما جرى مجراها انما يكون شرطا في رؤية ما يرى بحاسة وكونه
هو شرط في رؤيته من يرى بحاسة وعندنا ان القديم لا يرى بحاسة فيراعى فيه الشرط المخصوص بالحاسة وعندكم
انه تعالى يرى بالحواس فلا بد من ان تشترطوا شرط المرئيات بالحواس فافترق الامران **دليل آخر** ومما يدل على
انه تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فنفى ادراك الابصار الذي هو رؤيته عنه على وجه التمدح

لوجب القطع على أن الرؤية لا تثبت له في حال من الأحوال لأن ما تمدح تعالى بنفيه وإثباته ولم يكن متفضلا به فلا
يكون إثبات المنفي منه أو نفي المثبت إلا نقصا وإذا كان النقص لا يجوز عليه تعالى وجب نفي الرؤية عنه في جميع الأحوال
فإن قيل دلوا أولا على الجملة التي ادعيتم قلنا أما الذي يدل على أن الآية تتضمن نفي الرؤية بالأبصار فهو أن لفظة الإدراك
وإن كانت متى أطلقت في اللغة احتملت أشياء كثيرة كاللحوق والنضج وإدراك الحرارة والصوت وغير ذلك فإنها
إذا قيدت بجنس البصر اختصت وزال عنها الاحتمال واختصت بما يكون البصر آلة فيه وهو الرؤية دون غيرها وهو الذي
يدل على أن أهل اللغة العربية لا يفصلون بين قول أحدهم أدركت ببصري ورأيت ببصري وأحسست ببصري ولأنهم يصفون كل ما
أطلقوا عليه أنه مدرك بالبصر بأنه مرئي بالبصر وهذا واضح في تساوي معنى اللفظين وبعد فلو كانت الرؤية غير الإدراك
لوجب انفصال أحدهما من الآخر فلو كان أحدهما لا يعقل لنفسه متى أدرك ببصره الشيء ورآه على حالة واحدة واستحال أن يكون مدركا
ببصره وهو غير راء له وأن يكون رائيا له وهو غير مدرك ببصره دل على أن المعنى في اللفظين واحد فإن قيل ما أنكرتم
أن الإدراك المنفي في الآية إنما هو الإحاطة التي لا تجوز إلا على الأجسام دون الرؤية قلنا هذا التأويل يبطل من
وجوه أولها ما قدمناه من أن أهل اللغة الذين إليهم نرجع في معاني هذه الألفاظ لا يفرقون بين قول القائل
أدركت ببصري ورأيت وأحسست فمن ادعى أن الإدراك بمعنى الإحاطة كمن ادعى ذلك في الرؤية والإحساس
وثانيها أن الإدراك لا يستعمل في موضع من المواضع بمعنى الإحاطة ألا ترى أنهم لا يقولون أدرك السور المدينة وأدرك
الجراب الدقيق وإذا كان مع الإطلاق لا يريدون بلفظ الإدراك الإحاطة فأحرى أن لا يريدوا ذلك
مع التقييد بالبصر وثالثها أن الذي نفاه تعالى عن نفسه من الإدراك في الآية الكريمة هو الذي أثبته لها وقد علمنا
أنه لم يرد بقوله تعالى وهو يدرك الأبصار الإحاطة بل أراد الرؤية فيجب أن يكون ما نفاه كذلك فإن قالوا فلم
أنكرتم أن يكون الإدراك بالبصر رؤية مخصوصة وهي أن يرى الشيء من جميع جهاته وأن يكون إنما نفى هذه الرؤية
عن نفسه دون الرؤية المطلقة قلنا قد ثبت أن أهل اللغة لا يفرقون بين معنى قولهم أدركت ببصري ورأيت فمن
ادعى فرقا بين الأمرين يرجع إلى ما ليس بمعروف عندهم وهو بمنزلة من عكس ذلك وادعى أن الشيء وله مرئي من جميع
جهاته هي الرؤية والإدراك بخلافها في هذا المعنى على أن هذا القول يوجب ألا يوصف أحد منا بأنه مدرك
شيئا من الأجسام في حالة واحدة لأنه لا يراها من جميع جهاتها وكذلك كان يجب ألا يوصف بأنه يرى السواد
لأنه لا جهات له وفي علمنا بخلاف ذلك دليل على ضعف هذا التأويل فإن قيل كيف يصح ما ادعيتموه من أن
الإدراك إذا قيد بالبصر لم يفد إلا الرؤية ونحن نجدهم يقولون أدركت حرارة الميل ببصري وإذا صح هذا جاز أن يكون

المنفي بالآية هو هذا الضرب من الإدراك قلنا أول ما في هذا السؤال أنا لا نعرف ما تضمنه مستعملا في لغة العرب ولا
يتعذر على المعترض بأن ينشد فيه شعرا لهم أو يروي به خبرا عنهم فنقل يعتمد مثله إن يصح روايته حتى يلزمنا الكلام على معناه
على أن ذلك لو كان مستعملا معروفا لم يقدح فيما اعتمدناه لأن الإدراك إنما يتصل بالبصر على ضربين أحدهما يختص
البصر بأنه آلة فيه وهو الرؤية والضرب الآخر حكم البصر فيه وكل محل فيه الحياة حكم واحد وهو إدراك الحرارة وما يجري
مجراها فالإدراك متى أضيف إلى البصر أو أطلق لم يعقل منه إلا الرؤية التي تختص البصر بأنه آلة فيها كما أن الإدراك
إذا أضيف إلى البصر أو الأذن وأطلق لم يعقل منه إلا ما يختص هاتين الجارحتين بكونهما آلة في إدراكه وما سئلنا
عنه بخلاف ذلك لأن القائل إذا قال أدركت حرارة الميل ببصري فقد علق الإدراك بالحرارة التي لا يكون البصر
آلة في إدراكها من جهة الرؤية وصار هذا التقييد دليلا على ما يقتضيه ظاهر إضافة الإدراك إلى البصر مع الإطلاق وجرى
مجرى أن تقول أدركت حرارة كذا بأنفي أو أذني في أنه يؤيد ما يقتضيه ظاهر تعلق الإدراك بالأنف والأذن
مع الإطلاق على أن الآية إذا اقتضت نفي إدراك الأبصار عنه تعالى فيجب أن ينفي ذلك على كل وجه فيما سأل البصر
فيستحيل أن يكون مرئيا بالبصر ومدركا به على سبيل إدراك الحرارة وغيرها وهذا بين في سقوط السؤال فأما الذي يدل على
أنه تعالى يمدح بنفي الإدراك عن نفسه فهو إجماع الأمة لأنه لا خلاف بينها في ذلك وإنما اختلفوا في كيفية تمدحه فقال
قوم إنه تمدح بنفي الإدراك عن نفسه والإدراك غير الرؤية وقال آخرون إنما تمدح بنفي الرؤية عنه في الدنيا دون
الآخرة وقال آخرون إنه تمدح بنفي إدراك هذه الحاسة له وإن صح أن يرى بحاسة سادسة وقال أهل الحق إنه
تمدح بنفي الإدراك الذي هو الرؤية عن نفسه على كل وجه وفي كل حال وهذا الإجماع لا يقدح فيه خلاف من يعلم أن كان
فيه حادثا لأن ذلك يقتضي الاستقرار على إجماع على شيء من الأشياء على أن سياق الكلام وترتيب الآيات الثلاث
إلى قوله تعالى وهو اللطيف الخبير يقتضي كون جميع ما تضمنه الكلام من نفي وإثبات مدحا لأن العادة لم تجر للعرب الذين
خوطبوا منهم أن يمدحوا الخطاب على هذا النسق ويخلطوا بينه ذكر ما لا يقتضي المدح ولا له مدخل فيه فأما الذي
يدل على أنه تعالى يتمدح بما يرجع إلى ذاته دون ما يمكن أن يكون متفضلا به فهو أن الإدراك ليس بمعنى على ما دللنا عليه
فيصح أن يقال إنه تمدح بأن لا يفعله على سبيل التفضل ولم يبق بعد ذلك إلا أن يكون التمدح إنما هو في نفسه على صفة يستحيل معها إدراكه
وما تقتضيه ذاته لا يصح تغيره ولا خروجه تعالى عنه فصح بذلك ما ذهبنا إليه من استحالة الرؤية عليه على كل حال واعلم أن ما يمدح
الله به تعالى بنفيه وإثباته على ضربين أحدهما يرجع إلى فعله والآخر إلى ذاته فأما الضرب الأول فهو على ضربين أحدهما
أن يتمدح بالفعل على سبيل الإثبات والآخر أن يتمدح به على طريق النفي والقسم الأول على ضربين أحدهما ما يقتضي إثباته

المنقص والذم وهو التمدح بفعل الواجب والآخر لا يقتضي ذلك وهو كل ما كان متفضلا بفعله من الاحسان والانعام
واما الضرب الثاني من اقسام التمدح وهو التمدح بنفي الفعل فهو ايضا على ضربين احدهما يقتضي اثباته النقص والذم و
هو التمدح بان لا يفعل القبائح والضرب الثاني لا يقتضي اثباته ذما وهو التمدح بان لا يفعل ما يكون متفضلا بالا
يفعله كنحو تمدحه بانه لا يعاقب الكافر لو تمدح بذلك لان اثبات ذلك يجري مجرى نفي ما يتفضل بفعله من ضروب الاحسان
في انه لا يوجب ذما من حيث كان للمتفضل ان لا يتفضل وله ان يتفضل ولا فرق في ذلك بين النفي والاثبات وليس
لاحد ان يقول كيف يصح ان يتمدح بانه يفعل الاحسان ثم لا يفعله وكذلك فكيف يتمدح بانه لا يعاقب الكافر ثم يعاقبه
وكل ذلك يقتضي الذم بخلاف ما قلتم وذلك ان الوعد بالتفضل لا يدخله في ان يكون واجبا فيجري وعده بما يجري مجرى
التفضل سواء كان نفيا او اثباتا كان له ان لا يفعله من حيث كان تفضلا وانما يقبح ان لا يفعله من وجه آخر لانه يكون
كاذبا مع تقدم الوعد وهذا خارج عما كنا بسبيله على انا نفرض المثال بحيث لا شبهة فنقول متى وعد بانه يتفضل
على زيد بالاحسان جاز ان لا يتفضل على عمرو بمثل ذلك ولا يكون مذموما وكذلك اذا وعد بانه لا يعاقب احدا من الكفار
جاز ان يعاقب الجميع ومثل هذا لا يجوز في الفعل الواجب لا على طريق النفي ولا الاثبات الا ترى انه لا يجوز ان يتمدح
بانه يعطي زيدا ما استحقه من الثواب ولا يفعل مثل ذلك بسائر المستحقين فكذلك لا يجوز ان يتمدح بانه لا يظلم زيدا
ويظلم غيره فقد تم غرضنا على كل حال في الفرق بين الامرين فاما ما يتمدح به تعالى فيما يرجع الى ذاته فهو على ضربين
فلانه يتمدح باثبات على الحقيقة ويتمدح بما يجري مجرى الاثبات ويتمدح بما يجري مجرى النفي وعلى كل الوجوه لا يجوز
انتفاء المثبت ولا اثبات المنفي ولا تغير الحال في ذلك فالاثبات الحقيقي كالوصف له بانه موجود باق ونحوها
يجري مجرى النفي كنحو تمدحه تعالى بانه لا تأخذه سنة ولا نوم ونفي الصاحبة والولد ويجري مجرى ذلك تمدحه بانه لا يدرك
بالابصار فلا فرق على ما ذكرناه بين من جوز ان يرى في الآخرة وبين من جوز ان تأخذه سنة او نوم او يتخذ
ولدا في بعض الاحوال فان قيل كل شيء اشترطتم اليه فيما يقتضي انتفاؤه واثباته النقص له معقول يقتضي ذلك فيه وليس في
اثبات رؤيته تعالى وجه معقول يقتضي النقص فكيف يصح التمدح بنفي الرؤية وكيف يصح حملها على ما قد عقل وجه التمدح بنفيه
قيل اذا ثبت انه تعالى متمدح بالآية فلا بد من ان يكون في نفي الرؤية عنه وجه يقتضي المدحة لانه تعالى لا يتمدح بالا ما
فيه المدحة فهذا القدر كاف في علمنا بانه لا بد من وجه المدحة على سبيل الجملة وينتظم معه الاستدلال بالآية وان لم نعلم
الوجه بعينه على سبيل التفصيل كما ان العلم بوجه وجوب النظر على الجملة كاف في العلم بوجوبه وغير محتاج معه وان كان لا بد من ان
يكون هناك وجه لوجوب مفصل واما وجه التفصيل في كون نفي الرؤية مدحا له تعالى مع ما هو عليه من شأن ما يرى ان يكون [illegible]

او محله في جهة من الجهات وذلك يقتضي حدوثه وليس لاحد ان يقول متى علم هذا الوجه وان المدحة تعلقت به
استغني عن الاستدلال بالآية وخرجت من ان تكون دليلا وذلك انا قد بينا ان العلم بتفصيل وجه المدحة غير واجب
وان الاستدلال بالآية لا يفتقر اليه وان العلم بانه لا بد من وجه على سبيل الجملة كاف فسقط هذا السؤال فان قيل
كيف يتمدح تعالى بنفي الادراك عنه وقد تشارك في ذلك ما ليس بمتمدح من المعدومات وكثير من الاعراض
الموجودات قيل قد اجاب اهل الحق عن هذا السؤال فقال بعضهم انه لم يتمدح بمجرد نفي الادراك عنه بل بكونه
يرى ولا يرى لان ما عداه من الذوات على ضروب منها ما يرى ولا يرى كالالوان ومنها ما يرى ويرى كالانسان
وما جرى مجراه من الاحياء وليس فيها ما يرى ولا يرى فاختص هو تعالى بذلك فوجبت له المدحة وقال آخرون
انه لم يتمدح تعالى بنفي الرؤية عنه في الحقيقة وانما تمدح بصفته الذاتية التي اقتضت له نفي الادراك عنه واثباته نفسه
كما انه تعالى لما تمدح بنفي الشبيه والولد والصاحبة لم يتمدح بالنفي على الحقيقة وانما تمدح بما اقتضى له من صفته الذاتية
وقد اعترض المخالفون الوجه الاول فقالوا كيف يصح ان يتمدح بمجموع امرين كل واحد منهما بانفراده لا يقتضي المدح
ومتى جاز هذا فجوزوا ان يتمدح بانه شيء عالم او ذات قادرة فيقصد المدح بمجموعه وان كان لا انفراد يخلو منه
وقد اجيب عن هذا بانه غير ممتنع في الصفة التي لا تقتضي مدحا على الانفراد ان يكون مؤثرة في المدح عند الانضمام
الى غيرها او وقوعها على بعض وجوهها وشبهوا ذلك بتمدحه تعالى بنفي الشبيه والولد وانه لم يكن مدحا بمجرد النفي من حيث قد يشترك
ذلك فيه ذوات كثيرة غير ممدوحة وانما كان مدحا من حيث انتفى عن حي له صفات من يجوز مثل ذلك عليه
في ان مدحه ومثله ايضا تمدحه تعالى بانه موجود لم يزل فانه كان لا مدح في مجرد كونه موجودا وقالوا انه
لم على ما ذكرناه في التمدح بنفي الادراك في الآية ان يتمدح بانه شيء عالم لزم المخالف مثله اذا مدحه بنفي السنة والنوم
وغير ذلك مما اوردناه والذي يجب ان يحصل في هذا الموضع ان الصفة المنفية لا يمتنع ان تقتضي المدح بشرط
متى لم يحصل لم يكن مدحا بل لا بد في كل مدح يتعلق بالنفي دون الاثبات من ان يكون مشروطا فلا بد في شرطه ايضا
من ان يكون اثباتا وليس في ذلك واجبا في المدح بالاثبات الا ترى انا اذا مدحنا بنفي البخل والعجز والظلم فلا بد
من اشتراط كون من تمدح بذلك حيا له صفات مخصوصة وفي الظلم لا بد ان يكون قادرا عليه وله دواع اليه وقد
استقصيت هذا الكلام في مسئلة اخرى استقصاء وبسطنا الكلام فيها وبينا ان النفي انما فارق الاثبات في الافتقار
الى الشرط من حيث كان النفي اعم من الاثبات فلعمومه يتناول الممدوح وغير الممدوح والاثبات اخص منه
فيستغني عن الشرط لانه لا يتناول الا الممدوح ولهذه العلة وجب في الشرط المراعى في النفي ان يكون ايضا اثباتا

او جار مجرى الاثبات ومن تأمل ما ورد التمدح فيه بالنفي والاثبات علم ان الامر فيه على ما ذكرناه فان قيل ظاهر الآية
انما يقتضي نفي ادراك الابصار عنه وهذا مما لا يخالف فيه احد وانما الخلاف في ادراك المبصرين الذين لم يذكرهم الآية
قيل له ليس يخلو ذكر الابصار او المبصرون فان اريد به الرؤية دون حاستها فذلك باطل لما قدمناه من قبل على ان
الرؤية ليست بمعنى وان اريد الحاسة بطل ان يكون الآية موجبة لمدحه تعالى لان الحاسة كما يستحيل ان يرى بها القديم
تعالى وكذلك يستحيل ان يرى غيره من جميع الموجودات فلا اختصاص هنا للقديم تعالى بما ليس لغيره وليس لاحد
ان يدعي في ذلك كونه رائيا وشرطا في المدح لان كل تسليم بهذا الاجابة ترك في ذلك من حيث كان البصر
لا يراه على الحقيقة وان كان هو رائيا له على ان من ليس له ادنى انس باللغة لا يعترض بمثل هذا الاعتراض لانهم لا
يفرقون اذا ارادوا النفي بين ان يعلقوه بالآلة او بذي الآلة ولهذا يقولون يد فلان لا تبطش ورجله لا تسعى وعينه
لا تبصر وانما يريدون انه في نفسه لا يبطش ولا يسعى ولا يبصر فالمعنى واحد وان كان اللفظ الاول الذي يعلق النفي
فيه بالآلة افصح وامنع فان قيل ما انكرتم ان عموم الآية على وجه يقتضي نفي ادراك البعض كما تقتضي نفي ادراك الكل
ظاهر الآية انما يقتضي ان جميع المبصرين ايضا لا يدركونه وهذا مما لا خلاف فيه فالذي يدل منها على ان بعض المبصرين
ايضا لا يدركونه وهذا مما لا خلاف فيه فالذي يدل منها على ان بعض المبصرين ايضا لا يدركونه وهذا مما
لا خلاف فيه فالذي يدل منها على ان بعض المبصرين لا يدركونه قيل قد اجيب عن هذا السؤال بان نفي ادراك
الكل يقتضي نفي ادراك البعض كما ان الاثبات يقتضي ذلك وليس هذا بمرضي لان الاثبات يقتضي ذلك وليس هذا
بمرضي لان الاثبات في هذا الباب يخالف النفي لان القائل اذا قال لا اكلت جميع الخبز ولا اكلت جميع هذا
الطعام يتم كلامه ببعضه ولو اكل بعض الطعام لا يكون كاذبا وفي الاثبات اذا قال انا اكلت جميع الطعام ورايت
جميع الناس متى اخل بالبعض يكون كاذبا والجواب عن ذلك هو انا قد بينا انه تعالى لم يتمدح في الآية بانتفاء
فعل او اثبات فعل وانما تمدح بما يرجع الى ذاته وهذا القدر كاف في اسقاط هذا السؤال لان التمدح اذا
كان راجعا الى ما يختص في ذاته كان انتفاء ادراك البعض كانتفاء ادراك الكل وانما يصح هذا السؤال لو كان
الادراك معنى ثم كان مما يصح انتفاؤه عن بعض المدركين دون بعضهم وحالهم واحدة واذا كنا قد دللنا على فساد
كل ذلك فلا شبهة في السؤال

فصل في انه غير مرئي في نفسه

ان سأل سائل فقال ليس فيما تقدم من كلامكم اكثر من انه تعالى لا يدرك بالابصار فمن اين انه ليس بمدرك في نفسه ويدل
الابصار وان لم يدرك بها قيل له لو كان تعالى مرئيا في نفسه لصح ان نراه مع حصول الحاسة

على الصفة التي معها يرى المرئيات وزوال الآفات وارتفاع الموانع لانه لا يشترط بعد ما ذكرناه في حصول رؤيته
ما يصح رؤيته في نفسه ولولا صحة هذه الطريقة لالتبس ما يستحيل رؤيته بما يصح رؤيته ولم نأمن ان يكون الطعم مرئيا في نفسه
وان كنا لا نراه ونرى السواد في محله وكذلك كنا لا نأمن ان يكون المعدومات مرئية في نفسها وان تكامل مع صحة
حواسنا وتكامل شرائطنا لا نراها وهذا يؤدي الى التجاهل ومما يبين صحة ما ذكرناه ان المرئي لا يختص بصحة رؤيته
بعض الرائين دون بعض بل كل ما يصح ان يكون مرئيا لبعضهم صح ان يراه الجميع كما ان المعلوم لا يختص في صحة
العلم به بعالم دون عالم او حي دون آخر وكذلك المظنون والمعتقد والمراد والمشتهى وانما وجب ذلك فيما عددناه
من المعلومات والمعتقدات وغيرها من حيث كان التعلق الذي يختص بها لا يؤثر فيها وانما يتناولها على ما هي عليه
وكذلك المرئي لانه لا يحصل على صفة بالرائي وانما يتناوله الرؤية على ما هو عليه من غير تأثير فيه فارق تعلق سائر
ما ذكرناه تعلق القادر بالمقدور من حيث حصول التأثير في المقدور ولهذا اختص المقدور ... زال الاختصاص
في جميع ما ذكرناه فلو جاز اثبات مرئي يختص بصحة رؤيته بعض الرائين دون بعض لجاز مثل ذلك في المعلوم
وجميع ما عددناه فان قيل ما انكرتم ان كون الوجه الذي له تعذرت رؤية القديم علينا حاجتنا في الرؤية الى
الحاسة التي من شرطها ان يكون المرئي مقابلا لها او في حكم المقابل ولما استحالت المقابلة عليه تعذرت
علينا رؤيته ولم يمتنع مع ذلك ان يرى نفسه لانه يستغني فيما يراه عن الحواس وعن شروطها قيل اذا ثبت انه
لا يصح على كل حال ثبت انه غير مرئي في نفسه كما ان كل شيء لا يصح ان يعلم على كل حال يجب القطع على انه غير مرئي
في نفسه وكيف يصح اثبات مانع من رؤيته يستحيل ارتفاعه وليس هذا يقتضي التباس حال ما تعذر المنع بحال ما تعذر
لاستحالته على ان هذا بعينه يوجب الشك في انه يرى المعدومات لانه لا يمتنع ان يقول انا انما لا نراها لافتقارنا
الى الحواس ومن شرط ما نراه ان يكون موجودا والقديم سبحانه مستغن عن الحواس فعلى هذا لا يمتنع ان يدرك
المعدومات على انه غير مسلم ان المقابلة وما في معناها شرط في رؤيتنا المرئيات لان الشرط في ادراك ما
يدرك بحاسة واحدة يجب ان لا يختلف وان يكون واحدا فلو جعلنا الشرط المقابلة وما في معناها شرطا في رؤيتنا
المرئيات لان الشرط في ادراك ما يدرك بحاسة واحدة يجب ان لا يختلف وان يكون واحدا فلو جعلنا الشرط
المقابلة او اتصال الشعاع بالمرئي لخرج العرض من ان يكون مرئيا وان جعلنا الشرط مقابلة المحل او الاتصال بالمحل خرج
الجوهر من ان يكون مرئيا فيجب ان يكون الشرط ما لا يختلف وهو وصول قاعدة الشعاع بحيث لا ساتر بينه وبين
المرئي ولا مكان يجوز ان يكون فيه ساتر وانما اوجبنا ان يكون الشرط لا يختلف لان الشرط في ادراك ما يدرك بكل حاسة

من باقي الحواس غير مختلف الا ترى ان الشرط في ادراك ما يدرك بالسمع واحد من حيث يرجع الى طريق واحدة وكذا
واحدة فكذلك يجب في الرؤية وبعد فان ما هو من تمام الآلة وكمالها يجري مجرى نفس الآلة فاذا كانت الآلة في ادراك
المرئيات واحدة وكذلك ما هو من تمامها يجب ان يكون واحدا غير مختلف فان اعترض معترض على ما قدمناه من ان
المرئيات لا يتم فيها اختصاص بنا الاجسام وانا لا نجوز كونه تعالى رائيا له دون استحالة رؤيته منا فالجواب عنه انما
اوجبنا ان يرى ما هو مرئي في نفسه متى كان على الصفة التي معها يرى المرئيات وانما لا يلزم على هذا الكلام لان وجوده
يضادنا ويستحيل ان نوجد بهذه الصفة حتى انه يخفى بصفة الرائين ولو لم يكن كذلك وجاز ان يوجد معه لرأيناه واذا لم يكن
بعده وبين شعاعنا من حيث اختصاص بعض الرائين ببعض المرئيات بل من الوجه الذي ذكرناه فلا اعتراض على كلامنا ويمكن
ان يستدل على انه تعالى لا يرى نفسه دون استحالة رؤيته منا بالاجماع لان الامة بين من يجوز عليه الرؤية ويلزم الجهاني
بابا الصحة يراه دون غيره وبين من احالها عليه على كل وجه فالقول بانه يرى نفسه مع استحالة رؤيتنا له يبطل بهذا الاجماع
وليس يقول لاحد من المسلمين ومن اثبت الرؤية على وجه يوجب التشبيه مع صحة الاستدلال بالسمع عليه لان الشك في جواز
الرؤية على هذا الوجه يسلم معه السمع بانه تعالى عالم بمن التسبيح وما يرجع فيه وكل ما يسلم مع الشك فيه العلم بما ذكرناه صح
ان يثبت بالسمع وعلى هذا يجوز ان يكون السمع دليلا على نفي ثاني له تعالى في القدم

فصل

في ان الادراك بسائر الحواس لا يجوز عليه تعالى الاصل في نفي كونه تعالى مدركا بسائر الحواس ما ذكرناه
في نفي الرؤية عنه تعالى لانه لو كان مدركا بشيء من الحواس لوجب ان يدركه مع صحة حواسنا وكونها على الصفة التي يدرك
معها المدركات وارتفاع الموانع لان ما هو مدرك في نفسه لا يتعذر ادراكه على اكثر ما ذكرناه وقد بينا ان دعوى
مانع غير معقول يؤدي الى الجهالات واثبات مانع لا يجوز ارتفاعه يؤدي ايضا الى ذلك ويوجب الشك في ان الموجودات
كلها يدرك بكل الحواس على المعدومات ولا يجوز ان يكون هو تعالى يدرك نفسه على حد ادراك الصوت وغيره من
المدركات بسائر الحواس وان لم يدرك ادراكه لما بيناه ايضا من قبل في باب الرؤية من ان الادراك لا يقع فيه
اختصاص وانه لو كان مدركا في نفسه يصح ان يدركه غيره من المدركين ولوجب مثل ذلك في المعلومات وغيرها والحكم
ان الحواس خمس فالرابع منها لا بد من اختصاصها بضرب من المعنى بزيد على جنس الحيوة والحاسة الاخرى لا فيما مر الحيوة
فالاربع حاسة السمع والذوق والشم والرؤية والحاسة بكل محل فيه حيوة ثم هي على ضربين فضرب يختص بادراك
النوع الواحد دون ما خالفه وهي حاسة السمع والشم والذوق لان السمع يختص بالاصوات والشم يختص بالاراييح و
الذوق يختص بالطعوم والضرب الآخر يدرك به الانواع المختلفة كحاسة الرؤية لانه يدرك بها الجواهر والحرارة والبرودة

واللذات والآلام وان اختلفت كيفية ادراك ذلك فاما كيفية الادراك بهذه الحواس وشروطها فهي في الاصل
على ضربين احدهما يدرك معه المدرك من غير ادراك محله والضرب الآخر يدرك المدرك مع غيره محله والضرب الاخير
يدرك المدرك مع محله فمثال الاول ادراك الاصوات وادراك الآلام واللذات لان الصوت عندنا
يدرك في محله من غير ان يدرك المحل نفسه والذي يدل على ذلك انا نفرق بين جهة الصوت التي حدث فيها مع البلاء
ولا نفرق بين جهة كلها مدرك بمباشرة محله واتصاله الى حواسنا كالطعوم وغيرها حتى يعلم الجهة التي حدث فيها والمحل
محله الذي منها ولانه لو احتيج في ادراك الصوت الى انتقال محله لم يمتنع ان يسمع الصوت بعض الحاضرين دون بعض
مع اختصاصهم بالقرب او ان يسمع احدهم على خلاف ما يسمعه الآخر وكان يجب ان يكون ادراكهم له متراخيا عن حال
وجوده وكل ذلك ظاهر الفساد والشرط في ادراك الصوت صحة الاذن وارتفاع السد عنها او ما يجري مجريه فاما
الالم واللذة فيدركان بمحل الحيوة فيه ولا يتعلق الادراك لهما بادراك محلهما وان كان في الاغلب قد يعلم محلهما
عند ادراكهما ويفرق بينه وبين غيره واما ما يدرك مع ادراك محله فهو على ضربين احدهما يدرك ويدرك محله معه
كالالوان والحرارة والبرودة والضرب الثاني يدرك الحال من جهة والمحل من جهة اخرى وذلك يجوز الارايح
والطعوم لانهما يدركان بحاسة الشم والذوق ويدرك محلهما بحاسة اللمس والشرط في ادراك الالوان والحرارة و
الارايح والطعوم ان يكون محل الحيوة بحيث يلاصقه وبين المدرك ولا مكان يجوز ان يكون فيه ساتر
فلو كان القديم تعالى مدركا على بعض هذه الوجوه لوجب ان ندركه لما ذكرناه من تكامل الشروط وكونه على الصفة التي يدرك
عليها وهذا اوضح لا اشكال فيه

فصل في ذكر اقوى ما يتعلق به المخالف بالرؤية

والكلام عليه اعلم انا لو اطرحنا ذكر شبههم لضعفها وبعدها لا تقصنا ذلك الا انه ذكر شبهاتهم لكن ذكرنا ما هو
الاشد والاشبه بالاضافة الى غيره فمما تعلقوا به ان قالوا لما كان القول بصحة رؤيته لا يوجب تشبيهه بغيره ولا تجويزه
في حكمه ولا تكذيبه في خبره ولا قلب حقيقته وجب ان يكون الرؤية جائزة عليه وكان القطع على ثبوتها موقوفا على السمع
وتعلقوا ايضا بانه اذا ثبت كونه رائيا لغيره ينبغي ان يكون رائيا لنفسه لان احدا متى خرج من صحة كونه رائيا
لغيره خرج من كونه رائيا لنفسه واذا صح احد الامرين صح الآخر فوجب ان يثبتهما لكل من ثبت له احدهما وكذا
ذلك بانه لما كان عالما بنفسه لم يجز ان يعلم غيره الا ويعلم نفسه وكذلك اذا كان رائيا لنفسه ورأى غيره وجب ان
يرى نفسه وتعلقوا ايضا بان الجسم والجوهر انما ادركا من حيث كانا قائمين بانفسهما والقديم قائم بنفسه فيجب ان يكون
مرئيا وتعلقوا بان الجوهر يمتنع رؤيته مع العدم ويصح مع الوجود فيجب ان يكون المصحح للرؤية هو الوجود وهو تعالى موجود فيجب

ان يكون مرئيا وتعلقوا من طريق السمع بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة قالوا والنظر اذا عدي بالى اقتضى
بالرؤية ويعضده زوال عنه الاحتمال ومجازه وارادة ذلك وان يكون متعلقا بالوجه وتعلقوا ايضا بقوله تعالى حكاية عن
موسى رب ارني انظر اليك قالوا وليس يجوز ان يسال مثل موسى ربه ما يستحيل عليه وايضا فلو لم تكن رؤيته جائزة لما
علقها بامر جائز تعقده وهو استقرار الجبل ولوجب ان يعلقها لو كانت مستحيلة بما يستحيل وتعلقوا بما رواه اسمعيل بن ابي
خالد عن قيس بن ابي حازم عن جرير عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون
في رؤيته والجواب عن الشبهة الاولى ان القدر الذي اعتمدوه ليس بان يدل على اثبات الرؤية باولى من ان يدل
على نفيها لانا نعلم ان نفي الرؤية عنه القول بما يستحيل عليه لا يوجب شيئا مما عددوه من التشبيه والتجويز والتكذيب وبعد
فان ذلك ايضا يوجب عليهم القول بانه عالم لذاته لان القول به لا يؤدي الى شيء مما ذكروه ويوجب ايضا اثبات كل
باطل ليس في اثباته تشبيه ولا تجويز ولا تكذيب وهو كثير على انا لا نسلم ما اقروه بل نقول ان في اثبات
الرؤية ما يقتضي التشبيه لانا قد بينا ان المرئي بالابصار لا بد من ان يكون مقابلا او في حكم المقابل وذلك يقتضي كونه
جسما او عرضا وهذا هو التشبيه ويقتضي ايضا تكذيبه في خبره لانا قد بينا ان قوله تعالى لا تدركه الابصار على نفي الرؤية عنه
فاما تعلق المجبرة فان الرؤية وان كانت لا تقتضيه فيها والحكم بانها لا تقتضيه يجب نفي الرؤية بهذه العلة على ما
ذكرناه على ان الرؤية وان لم تتعلق حقيقة المرئي فانها تدل على انها بصفة مخصوصة ولا بد من نفيها عمن تستحيل تلك الصفة عليه
كان كون الحي قادرا على الشيء لا تتعلق حقيقته لكن تدل على انه معدوم يصح حدوثه فاستحال عليه العدم والحدوث
لا بد من نفي كون الحي قادرا عليه وان لم يكن ذلك فاما المثبتة

والجواب عن الشبهة الثانية

ان احدنا انما يرى نفسه اذا كان رائيا لغيره من حيث كانت نفسه في انها يصح ان يكون مرئية لغيره كما
يجب في كل من راى غيره ان يرى نفسه حتى كانت نفسه يصح ان يكون مرئية ولهذا العالم لا يدرك نفسه غيره في صحة ان
يكون مسموعة جاز ان يسمع احدنا غيره وان لم يصح ان يسمع نفسه على انه لا فرق بين من جعل كونه رائيا لغيره علة
في كونه رائيا لنفسه وبين من عكس ذلك فجعل كون احدنا رائيا لنفسه هو العلة في كونه رائيا لغيره وهذا يقتضي ان يكون كل
واحد من الامرين علة على صاحبه على ان يكون الرائي لنفسه رائيا لا يجوز ان يقتضي كونه مرئيا لان كونه رائيا يرجع الى
جملته وكونه مرئيا يرجع الى كل جزء منه والصفة لا تقتضي اخرى الا والموصوف بهما واحد على ما دللنا عليه من قبل على
ان احدنا لا يصح ان يكون محركا لغيره ولا يصح ان يحرك نفسه ولم يلزم ان يكون نفسه من حيث صح ان يحرك غيره يصح ان يحرك
نفسه وكذلك القول في الرؤية والذي ذكرناه يسقط حملهم الرؤية على العلم لانه انما علم نفسه كما علم غيره لانه عالم لنفسه ولانه

يصح ان يكون معلومة وليس ذلك في الرؤية ويلزم على هذا الاعتلال ان يكون سامعا لذاته كما كان سامعا غيره

والجواب عن الشبهة الثالثة انا لا نسلم ان الجوهر انما ادرك من حيث كان فاما نفيه لان المستفاد
بذلك استغناؤه عن المحل والمكان وقد يدركه ما لا يعلمه كذلك من طريق الادراك بل يحتاج فيه الى الاستدلال وانما
ادرك الجوهر من حيث كان متحيزا ولهذا العلة على هذه الصفة كل من ادركه على ان كونه مستغنيا عن المحل والمكان نفي ولا
يصح ان يكون علة في صحة رؤيته لان النفي مثل ذلك بل لا بد من استناد كونه مدركا الى صفة يختص بها ويلزم على هذا
ان يكون المعدوم مرئيا لاستغنائه عن المحل وليس لهم ان يقولوا ان العلة في رؤيته كونه موجودا او لا يفتقر الى
المحل والمكان لان ذلك موضع ما ليس يعلل الى العلة من حيث علم ان الوجود لا تأثير له في رؤية المرئيات فلا
يجوز ان ينضم في الاعتلال الى غيره

والجواب عن الشبهة الرابعة ان العدم انما اخرج الجوهر من كونه مرئيا لخروجه
عن الصفة التي يتناوله الادراك عليها وانما ادركه مع الوجود لثبوت هذه الصفات له عند الوجود ولو كان الوجود
هو العلة في رؤيته لرأينا جميع الموجودات على انا نعلم ان العدم يحيل على الجوهر الحركة ويصح عليه عند الوجود ولا يجب ان
يكون المصحح لكونه متحركا هو الوجود وكذلك القول في الرؤية

والجواب عن الشبهة الخامسة

ان الاية التي تعلقوا بها انما تقتضي ذكر النظر دون الرؤية وليس النظر مختصا بالرؤية ولا هي مما يستفاد بهذه اللفظة في اللغة
والذي يدل على ذلك جعلهم الرؤية غاية للنظر فيقولون ما زلت انظر اليه حتى رايته ويقول احدهم لغيره وقد شاهد
شيئا ادعى صاحبه انه لم يثبت ذكره في رؤيته والشيء لا يكون غاية لنفسه فلولا ان النظر غير الرؤية لما
ساغ هذا الكلام ودعوى من ادعى منهم ان ذلك وان استعمل فعلى سبيل المجاز لا يلتفت اليها لانه تحكم واقتراح بغير حجة
والظاهر من الاستعمال الحقيقة وانما ينتقل الى المجاز بدلالة ويدل ايضا على ذلك قولهم نظرت الى الهلال فلم اره
ونظرت كذا فما رايته كما يقولون اصغيت اليه فلم اسمعه وذقته فلم اجد له طعما فلو كان النظر هو الرؤية لكان هذا
الكلام يتضمن النفي والاثبات بمعنى الواحد ويقوي ايضا ما ذكرناه انا نعلم بالمشاهدة كون الناظر ناظرا اذا كان
محدقا نحو الشيء ولا نعلمه رائيا له اذا كان المرئي خفيا ملتبسا ولهذا يحتاج في انه راى له الى الرجوع الى قوله ولا يحتاج
الى ذلك في كونه ناظرا ولهذا يقولون رايته ينظر الى كذا ولا يقولون رايته يرى كذا ويدل ايضا عليه ان اهل اللغة
جعلوا النظر اصنافا من حيث فرقوه وجرى في الحكم مجرى ما يتبين بوجوده فقالوا نظر غضبان ونظر راض ونظر متزر
ونظر سه ونظر بغضه ولم نجدهم صنفوا الرؤية اصنافا ولا جعلوها ضروبا فيجب ان يكون المختلف الضروب عندهم غير ما
هو شيء واحد ولهذا لا يسمع من احد منهم رؤية تعجب ورؤية تراض ولا ان يبدلوا لفظ النظر في المواضع التي ذكرناها

فقط الرؤية فدل ذلك على ان الى ههنا مختصة والنظر عندنا هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي او مكانه طالبا لرؤيته وهذه
الفائدة لا يصح فيه تعالى فينبغي ان نبني على الآية فائدة النظر المختصة بالعين ونحمل ذلك على ما يصح من الانتظار وغيره على
انا لو سلمنا لهم ان النظر يفيد الرؤية وانها احدى فوائده لم يسلم استدلالهم ايضا بالآية لان لفظ النظر لها
فوائد كثيرة من الذكر والاعتبار والتعطف والانتظار فما المنكر من ان يريد بها في الآية الانتظار ولا شبهة
في ان الانتظار مما يجاد بهذه اللفظة قال الله تعالى واني مرسلة اليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون ويقول
القائل انما انظر الى الله ثم اليك ولا يريد الا الانتظار وقال الشاعر اني اليك لما وعدت لناظر نظر الفقير الى
الغني الموسر وقال آخر كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال واحتمال لفظ النظر للانتظار اوضح من
ان يستشهد عليه واظهر وكل ما استشهد به من تعدي النظر فيه بالى لم يرد به الرؤية ويسقط تعلقهم بالتعدية فاما تمسكهم
الى ذلك ذكر الوجوه فاول ما نقول لهم فيه من اين لكم ان النظر اذا قرن بالوجه وعدي بالى لم يحتمل الا الرؤية وما الذي دل
على ذلك فليس هذا مما يقبل فيه محض الاقتراح ومتى طلبوا على ذلك حجة لم يجدوها فاما استشهاد بعضهم على
هذه الدعوى بانهم يقولون انظر الى وجهك مختلف من الكلام غير مستعمل ولا معروف وانما المعروف اقبل علي بوجهك
وانظر الي بعينك من حيث كانت العين آلة الرؤية على ان هذا لو كان معروفا لم يكن نظير الآية لان النظر
في قولهم انظر الي بوجهك لوجه متعلق بالوجه على حد تعلق كونه آلة فيه والوجه ليس يكون آلة الا في النظر الذي هو الرؤية
والآية اضيف النظر فيها الى الوجوه اضافة لا تقتضي كونها آلة فيجوز ان يحمل على الانتظار لانه لا مانع من ذلك كما منع فيما
اوردوه وليس لاحد ان يقول كيف يصح ان يكون الوجوه منتظرة لانها كما لا تكون منتظرة كذلك لا يصح ان يكون
رائية على الحقيقة فالحق بل ذلك الاشكال عليه وهذا هو الذي يدل على ان المراد بالوجوه غير الجوارح وقد استقصينا
هذا الكلام في مسئلة كنا املينا ها قديما تقتضي بها الكلام بعض من نظر طريقة الاشعري في هذه الآية على ان في اصحابنا
من انشد اما نحمل تعليق النظر بالوجوه مع التعدية بالى والمراد بها الانتظار فمن ذلك قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر
فاذا رايت وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظرا وقال الآخر وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن يأتي
بالفلاح فان قيل كيف يجوز ان تعليق الادراك بالبصر يقتضي ان يكون الرؤية دون سائر ما تحتمله هذه اللفظة ولذلك النظر اذا
علق بالوجه يجب ان يكون بمعنى الرؤية قلنا الفرق بين الامرين ان الادراك انما وجب فيه معنى الرؤية لما علق بالبصر لكونه
محمولا على الرؤية من حيث علق بما يختص بكونه آلة في الرؤية دون غيرها وليس كذلك الآية لان النظر لم يعلق فيها بما يختص
بكونه آلة في الرؤية من حيث لم يكن الوجه آلة في الرؤية وليس من حيث كان العين هي آلة الرؤية في الوجه تلزم هذه التسمية

كالم يجب ان يكون آلة في الشم لكون آلة الشم فيه ولان الوجوه المذكورة فيها لم يرد بها الجوارح وانما كني بها
عن الجملة ولانا لو اوجبنا ذلك في الادراك لاستشهدنا عليه بالمتعارف في الخطاب وليس في شيء من الخطاب تعليق النظر
على الوجوه ثم يقال لهم الحب حمل النظر المقرون بذكر الوجوه على الرؤية متى اريد بالوجوه الجوارح او اذا اريد بذلك
ذوو الوجوه فان قالوا على الوجهين يجب ان يحمل على الرؤية كابروا وبطل استشهادهم بقول القائل انظر الي بوجهك
وما تقرر في الادراك اذا علق بالبصر لان كل ذلك انما هو في الوجوه التي هي الجوارح فان قالوا انما يجب حمل ذلك على الرؤية
متى اريد بالوجوه الجوارح قلنا لهم فدلوا على ان المراد بالوجوه في الآية الجوارح فانا لا نسلم ذلك لهم ونقول ان المراد بها
ذوو الوجوه وبهذا جرت عادة العرب لانهم يقولون هذا وجه الراي ووجه الامر وقال الله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة وقوله تعالى
وجوه يومئذ ناعمة لسعيها راضية ولا شبهة في ان المراد بكل ذلك الذوات دون غيرها وقد قيل انه انما جاز ان يعبر
عن الجملة بالوجه من حيث كان التمييز يقع بين الجمل بالوجوه والمعرفة بها يتعلق فاجريت مجراها فان قيل كيف يكون
المراد بالوجوه في الآية الجمل وقد وصفها بصفة لا تليق الا بالاعضاء وهي النضارة قلنا من شان العرب ان تجري الكلام
تارة على اللفظ واخرى على معانيه والبناء على اللفظ احسن واذا كان تعالى قد كنى عن الجمل بلفظ الوجوه اجرى في الوصف
على اللفظ والنضارة من صفة الوجوه كما قال تعالى واسئل القرية التي كنا فيها وانما اراد اهلها ولم يقل فيها وكذلك
قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فاجرى الوصف على اللفظ ثم قال او هم قائلون فعاد الى المعنى على ان النضارة
ايضا من صفات الوجوه التي هي الجوارح وكذلك النعمة ولم يمنع ذلك من حمل قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة وقوله
يومئذ ناعمة على الجوارح التي يليق بها هذه الصفات على انه لا بد من حمل ذكر الوجوه في الآية المراد به الجمل دون الجوارح
على كل حال لان الجوارح لا يصح ان تكون ناظرة بمعنى رائية ولا بمعنى منتظرة ولا يصح اضافة شيء من فوائد هذه اللفظة
اليها على الحقيقة فان قالوا لو كان النظر يحتمل الانتظار لصح ان يقال انا منتظر الى فلان كما يقال انا ناظر اليه لان
معناهما اذا كان واحدا فينبغي ان لا يختلف تعديهما قيل لهم لو منع هذا من ان يكون النظر يحتمل الانتظار لمنع من احتماله
للرؤية لان الرؤية لا تتعدى بالى كما يتعدى النظر الا ترى انهم لا يقولون رايت الى فلان كما يقولون نظرت اليه على
ان ما هو معروف ضرورة من اللغة لا يقدح فيه الاستنباط والاستخراج وان النظر يحتمل الانتظار ويعبر به عنه اظهر
من ان يبطل بمثل هذا الكلام على ان اللفظتين وان اتفقتا في المعنى والفائدة فغير منكر ان يختلف تصرفهما
ولهذا نظائر كثيرة في اللغة ومنها ان قولهم فلان يحب فلانا معناه انه يريد منافعه لان المحبة هي الارادة ولا يسوغ

ان يدل على هذا او يوهم فقط الحجة حيث الارادة حتى يقول فلان يريد كذا تا قصدا دون الحد في اللفظين من التعارف ليس
في الاخرى وان كان معناهما واحدا وقد روى هذا الوجه عن جماعة عن جماعة من غير طرق في الآية عن جماعة من الصحابة
والتابعين من غير طريق وليس لهم ان يقولوا حتى حملنا على الاستغفار حتى ان يقدر محذوف لانه لا يصح ان يكون متعلقا
لنفسه ولا مستغفر قولا وعطاؤه واذا حملنا على الرؤية لم يحتج الى تقدير محذوف وكلما يتعلق بكون الآية مجازا
لا يتفق ذلك والجواب ان العدول عن ظاهر الكلام واجب اذا اقتضى الدليل ذلك وان كان تعالى في نفسه لا
يصح ان يكون مرئيا ولا مستغفرا وجب ان يقدر ما يصح ذلك فيه وما عدل عنه في القرآن اكثر من ان يحصى
ان الا يمتنع في ذلك مجاز لان تعارف الخطاب في هذه اللفظة واستعمالها في الغالب مع الحذف يجعل المفهوم منها هو
الحجة لانهم يقولون استغفرت زيدا وانا استغفر فلانا ويستعملون لو قط الاستغفار مع حذف ما يتعلق به على الحجة من الافعال
لان الاستغفار لا يصح على ذات زيد وانما يصح على افعاله وجرى مجرى اسقاط الملك في قولهم فلان ملك داره وعبده في انه
وان تعلق محذوف فهو الحجة بالعرف وهذا الاستعمال مع الحذف ظاهرة واشهر من قولهم ملك التصرف في داره وعبده
وقد روي عن امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله وعن جماعة من اصحابه ومن التابعين كابن عباس ومجاهد في هذه الآية
ان المراد انها ناظرة الى ثواب ربها لان الثواب مما يصح عليه الرؤية ومحذوف ذكر الثواب كما حذف
في قوله تعالى وجاء ربك وما اشبه ذلك وليس يمتنع ان يريد تعالى بالآية ان الوجوه
معها في يومئذ مستغفرة لثواب ربها ومنتظرة له والانتظار ... وصف اهل الجنة بالانتظار
... والتنغيص ... منتظرة
في الحال ... غير قاطع على الوصول اليه ...
... في الحال وهو واثق بوصول
... من قطع على حصول التي
... الاستغفار ... بين ان العلم
... اهل الجنة ... الآية ...
... الانتظار ... في الآية ...
... الآية ... على الانتظار
... ان ... واحد ...
... بمعنى ... لاكولى

اراد الا يكون نعمة من الله عليه وانما استقط التنوين من الى ربها للاضافة وهذا وجه قاطع للشغب لسبيل لا معدل عنه يطعن
على هذا الوجه انه يستبعد ... البدا ... المفسرين ... ان مطريقة الاستنباط والاستخراج يكون
يبلغ ما حرفيه ... لا يمنع ... وان كان الوجه جائزا ... سلما ... يسبق اليه
ان ... الصحابة والتابعين جميعا يجوز ان ... على هذا التاويل لان من حمل الآية على ان المراد بها
انتظار الثواب ومن حمل المراد بها على نظر الثواب لم يمنع ان ... في الآية ... وبه
ان يكون ... فهو ان ... وليس لهم ان يقولوا كيف يصح ... ان النظر
لا ... ثواب ... هذا يوجب ان النظر يحتمل الرؤية ذلك
ان النظر ... ان ... على سبيل الحقيقة فقد ... على سبيل المجاز من حيث كان طريق ... ونظير

والجواب عن الشبهة السادسة

... اختلاف ...
ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه ... في جواز ... تعالى ... لانهم ... لقومه
ولم يقنعوا بجوابه عليه السلام ... من قبل الله تعالى ... الشبهة
والدليل على ذلك قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ويقوي ذلك قول موسى عليه السلام
اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ... السفهاء في ذلك ...
... السؤال الى نفسه ... انظر اليك ...
... المتبوع ... اعطني كذا ...
وهذا معروف فان قيل كيف ... ان يسأل ...
ومن شك قومه في ذلك ... الجواب ...
ان يسأل لقومه ... العلم ...
الرؤية ... السمع ...
بالجواب الوارد منه ... السؤال ...
عنه مصلحة في الدين ... فان قيل ...
انه اذا كان ... في جواز الرؤية ... في ذلك ...

يكون صغيرا الحق فقد ذهب قوم ممن اجاز الصغاير على الانبيا عليهم السلم في توبة موسى الى انها وقعت من مسئلة ما لم
يؤذن له فيه لانه او ان لم يجب الى المسئلة فلا بد من ان يتغير عنه ذلك من علم بهذا من حاله وليس يجوز ان يكون
موسى شك في جواز الرؤية عليه تعالى لان مثل الانبيا لا يجوز ان يجهل مثل هذا ولان فيه غاية التنفير واما لم يجب
عليهم الصغاير فانه يحمل سقط التوبة على وجه الخشوع والعبادة والانقطاع الى الله تعالى والرجوع اليه وان لم يتعلق ذلك
بذنب عرفه من نفسه وقد ذكر قوم في هذه الآية وجها آخر وهو ان يكون موسى انما سال ان يظهر له باب يعرف
الله تعالى عنده ضرورة كالآيات التي تظهر في الآخرة وتزول معها مشقة التكليف والجواب الاول اوضح واسلم لان الكلام
على الوجه الاول لا يقتضي محذوفا بل يكون قوله ارني انظر اليك على ظاهره وعلى الوجه الثاني لا بد من اضمار ذكر الآيات
التي تقع المعرفة عنده ضرورة وقوله اتهلكنا بما فعل السفهاء يدل ايضا على صحة الجواب الاول دون الثاني فان
ان موسى لا يصح ان يكون شاكا في ان معرفة الله تعالى ضرورة لا يجوز ان تقع في دار التكليف لا يعلوم باد العقول
فكيف يسال ذلك فان قيل انه سال ذلك وهو لم يكن يعرفه كما فيه فهو رجوع الى معنى الجواب الاول ولان يحمل سواله
الرؤية اولى لتنبيه ... واما ذكرناه فاما تعليقه تعالى الرؤية باستقرار الجبل فهو على منهج كلام العرب
في انهم اذا ارادوا استبعاد الشي ونفيه علقوه بما المعلوم انه لا يقع سواء كان جايزا او محالا لانهم يقولون
لا كلمتك ما لاح كوكب وما اضا فجر ولا يكون حتى يشيب الغراب وان كان ما علقوا به النفي جايزا وغرضهم بالنفي
غاية التبعيد على ان استقرار الجبل في حال جعله دكا محال لما فيه من اجتماع الضدين فالتعليق بوجود الرؤية لا
يكاد وقوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل معناه فلما ظهر من قدرته للجبل واظهر لهم من الآيات ما تقتضي ان الرؤية لا تجوز عليه
لان التجلي هو التعريف والاظهار ومنه قوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها عند ربي لا
يجليها لوقتها الا هو اراد به لا يظهرها ويقال تجلى وجلى بمعنى واحد كما يقال تصدق على فلان وصدق وحدث
وحدث فاما الجواب عن الشبهة السابعة ان شل الكلام في الرؤية وهو اصل من اصول الدين طريقه العلم لا يرجع فيه
الى اخبار الآحاد التي احسن احوالها ان تقتضي الظن هذا لو كان الخبر سليما من الطعن بريا من القدح فكيف وهو مطعون
عليه مقدوح في روايته لان روايه قيس بن ابي حازم وقد كان خبطه عقله في آخر عمره واختل مع استمراره في روايته
الاخبار وقد يجوز ان يكون هذا الخبر مما رواه في حال التغير على ان المشهور عنه الانحراف عن امير المؤمنين والعداوة له
والوضع منه وهو الذي قال رايت علي بن ابي طالب على منبر الكوفة يقول انفروا الى بقية الاحزاب فبغضته حتى اليوم في
قلبي الى غير ذلك من التصريح بالبغض والعداوة وهذا مما يقدح في عدالته ولو جاز الاحتجاج في الرؤية باخبار الآحاد

لوجب قبول اخبار المشبهة فانهم يروون في ذلك ما هو اظهر من اخبار الرؤية واشهر على ان بازاء هذا الخبر من الاخبار
الصحيحة السليمة المتضمنة لنفي الرؤية ما لا يحصى كثرة ولولا كراهة التطويل لذكرنا صدرا منها وهي مذكورة في الكتب معروفة
في اماكنها وفي بعضها ما يعارض هذا الخبر ويسقط على انا لو عدلنا عن كل ذلك لكان للخبر وجه صحيح يجوز ان يحمل عليه لان
الرؤية قد يكون بمعنى العلم وهذا ظاهر في اللغة ويدل عليه قوله تعالى الم تر كيف فعل ربك بعاد والم تر كيف فعل
ربك باصحاب الفيل اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة وقال الشاعر: رايت الله اذ سمى نزارا واسكنهم
بمكة قاطنينا وعلى هذا يكون معنى الخبر انكم تعلمون ربكم ضرورة كما تعلمون القمر من غير مشقة ولا كلفة تكلف واستدلال وهذه
بشارة لهم بنعيمهم وزوال الكدر والشوب عنه وليس لاحد ان يقول لو كانت الرؤية في الخبر بمعنى العلم لتعدت
الى مفعولين لان هذا هو حكم العلم عندهم والرؤية بالبصر لا تتعدى الا الى مفعول واحد فيجب ان يحمل الخبر مع فقد المفعول
الثاني على الرؤية بالبصر وذلك ان العلم عند اهل اللغة على ضربين علم بيقين ومعرفة والضرب الآخر بمعنى الظن فالذي
هو بمعنى اليقين لا يتعدى الى اكثر من مفعول واحد ولهذا يقولون علمت زيدا اذا كان بمعنى عرفته وتيقنته
ولا ياتون بمعنى ثان واذا كان بمعنى الظن يحتاج الى المفعول الثاني لان الظن لا بد فيه من مفعول ثان وهذا
كما قد نص عليه القوم وقد قيل ليس يمتنع ان يكون المفعول الثاني في الخبر محذوفا يدل الكلام عليه وان لم يكن مسموعا
فيه وليس لهم ان يقولوا ايجب على هذا التاويل ان يساوي اهل النار اهل الجنة في هذه البشارة لان الجميع
يعلمون الله تعالى في الآخرة ضرورة وذلك ان الخبر بزوال اليسير من الاذى لمن نعيمه خالص صاف تعد بشارة
ومثل ذلك لا تعد بشارة فيمن هو في غاية المكروه ونهاية الالم والعذاب وايضا فان علم اهل الجنة بانه تعالى
ضرورة يزيد في نعيمهم وسرورهم لانهم يعلمون بذلك انه يقصد بفعله بهم من النعيم التعظيم والتبجيل وانه يديم ذلك
ولا يقطعه واهل النار اذا علموه جل وعز ضرورة علموا قصده الى اهانتهم والاستخفاف بهم وادامه بهم
وعذابهم فاختلف العلمان في باب المنفعة والمضرة وان اتفقا في انهما ضروريان وهذا بين لا اشكال
فيه

فصل في الدلالة على انه تعالى واحد لا ثاني له في القدم الذي يدل على ذلك

انه لو شاركه مشارك في القدم لوجب ان يكون مثلا له ومستحقا لجميع ما يستحقه من الصفات النفسية وذلك
يقتضي كونه قادرا لذاته والاشتراك في كونهما قادرين لذاتهما ينقض حكم كون القادر قادرا لان من حكم كل قادر
صحة التمانع بينه وبين غيره من القادرين واذا كانا قادرين للنفس لم يجز ان يتمانعا لان احدهما اذا اراد
ان يفعل ضد ما يفعله الآخر لم يخل من ان يوجد المرادان او يرتفعا او يوجد احدهما دون الآخر ووجود الضدين

وفي اثبات وجود ضعفهما وتنافي مقدوريهما واخراجهما من ان يكونا قادرين لانفسهما وفي اثبات وجوب
ضعف الراي لم يوجد مراده وتنافي مقدوره وذلك يقتضي كونه قادرا بقدرة وانه جسم محدث فوجب نفي ثان
في القدم ثبت وما يؤدي اليه وهذه الجملة التي ذكرناها في الاستدلال لا يثبت الا بعد بيان اشياء منها ان القديم
قديم لنفسه وان ما شاركه في كونه قديما يجب ان يكون مثله ومشاركا له في جميع صفاته النفسية وهذا مما قد مضى الكلام
عليه في باب الصفات مستقصى ومنها ان التمانع يصح بين كل قادرين وانه من حكم كون القادر قادرا ويدخل في
ان مقدور كل واحد منهما يجب ان يكون غير مقدور صاحبه وان القادر على الشيء لا بد من ان يكون قادرا
على جنس ضده اذا كان له ضد ومنها ان الممنوع لا بد ان يكون متناهي المقدور ومنها ان المتناهي المقدور لا يكون
الا قادرا بقدرة ومنها ان القادر بقدرة لا يكون الا جسما والجسم لا يكون الا محدثا فاما الكلام في ان التمانع يصح
بين كل قادرين فواضح لان مقارنة حال القادر الواحد في ذلك كحال كل قادرين من المعلوم ضرورة وكل من علم
القادرين قادرا علم صحة ما نعتته لقادر اخر قبل ان يعلم احواله وصحة التمانع تنبني ان يكون مقدور كل واحد ويقتضي ان كل
واحد منهما قادرا على ضد ما يقدر عليه صاحبه على ان صحة التمانع بين القادرين يفتقر الى اصلين ما فيهما الا ثابت بالدليل
الواضح احدهما ان القادرين لا يجوز ان يكون مقدورهما واحدا وانه لا بد من تغاير مقدوريهما والثاني ان
القادر على الشيء قادر على جنس ضده وهذان الاصلان من حقهما ان يذكرا عند الكلام في ابواب العدل الا انا
نتكلم الان على ان المقدور الواحد لا يكون مقدورا على سبيل الاحداث لقادرين ويؤخر ابطال كونه مقدورا من
على وجهين مختلفين لقادر واحد الى الكلام في العدل وانه اخص به ونشير الى جملة في ان القادر على الشيء قادر على
جنس ضده ونؤخر استقصاء ذلك الى موضعه والذي يدل على فساد كون المقدور الواحد لقادرين انه يؤدي الى
اضافة الفعل الى من يجب نفيه عنه او نفيه عمن يجب اضافته اليه وفي هذا ابطال الطريق الى العلم بكون الفاعل
فاعلا وانه ليس بفاعل وانما قلنا ذلك من حيث علمنا ان مقدورهما اذا كان واحدا فانه يجب متى وجد ان
يكون فعلا لهما جميعا ان ما يصير الفعل فعلا للفاعل ليس اكثر من وجوده بعد ان كان قادرا عليه وهذا الحكم حاصل
فيهما فيجب ان يكون فعلا لهما واذا ثبت ذلك وكنا نعلم انه يصح من احدهما ان تدعوه الدواعي الى فعل ذلك
المقدور في حال ايجاده مع كون الاخر كارها لايجاده منصرفا عن فعله لان كونهما قادرين يقتضي صحة ذلك وانما يحيل
على الذات الواحدة في الحالة الواحدة الاختلاف في الدواعي الى الارادة والكراهة فاذا ثبت هذه الجملة فكل
حال ذلك المقدور من وجهين اما ان يوجد او لا يوجد وفي وجوده اثبات الفعل لمن يجب نفيه عنه لان عدمه يقتضي

ان الفعل مع التخلية هي الكراهة وثبوت الصوارف وفي ارتفاع الفعل نفيه عمن يجب اثباته له من حيث كان كون
المريد مريدا وحصول له الداعي مع التخلية وزوال الموانع غاية ما يقتضي ثبوت الفعل ويجب على هذا الوجه ايضا تعذر
الفعل على القادر من غير منع فيجب على هذا فساد كون المقدور الواحد مقدورا لقادرين كما يقتضيه مما يؤدي اليه وليس
لاحد ان يعترض كلامنا بما يقتضي ان القادرين في الدواعي والارادة والكراهة لما ثم من الدليل الاول صحة اختلافهما
في ذلك وجوازه دون وجوبه ولا له ان يعترضه بمن يكون مضطرا الى الارادة وهو غير فاعل المراد لها والمضطر الى
الكراهة وهو مع كراهته فاعل لما شاء وله اذا علم ان له فيه نفعا او دفع ضرر وذلك انا انما شرطنا التخلية احترازا من
هذه الاعتراضات فقلنا من حق المريد مع التخلية ان يفعل ما اراده من حق الكاره مع التخلية الا يوجد ما كرهه ومما
يدل ايضا على ان مقدوريهما اذا كان واحدا ثم وجد وجب ان يكون فعلا لهما معا ان نعلم انهما لو احدثاه جميعا
لم يحصل له من الحكم الا ما حصل له عند حدوثه من احدهما لان الحدوث لا يتزايد فيجب متى حدث ان يكون فعلا لهما
فان قيل دلوا على ان الحدوث لا يتزايد وان الذات لا يصح ان يكون مخترعة من وجهين قيل لو ساغ ان يكون
للذات في الوجود صفتان لجاز ان يحصل للذات بعد ايجاد احد القادرين لها القادر الاخر على الصفة الاخرى
لانه اذا جاز ان يحصل لها صفتان للذات في الحالة الواحدة جاز ان تحصل في حالين وهذا يقتضي صحة ايجاد الموجود
مع علمنا باستحالة ذلك الا ترى ان وجود الشيء في انه يحيل القدرة عليه جار مجرى عدمه في احالته تعلق الادراك به و
لهذا يتعذر على احدنا ايجاد ما اوجده كما يتعذر عليه ايجاد مقدور غيره ولو ساغ ايجاد الموجود لم يمتنع
ان يحمل احدنا الجسم الثقيل وينقله من مكان الى اخر ثم يوجد من جملة ثانيا ما اوجده اولا وهذا يقتضي ان يكون
من نقله من المشقة ما وجده اولا وكان يجب ايضا ان نفرق القادر منا بين ان يفعل في الجسم الثقيل
من وجهين وبين ان يفعل من وجه واحد ويجد من نفسه ذلك وكان يجب ايضا ان يصح من غير هذا ان يقل
ان يفعل فعله في الثاني من حيث هو باق والا يصح ابطاله من حيث كان حادثا وفساد ذلك ظاهر ومما
يدل ايضا على ان الحدوث لا يتزايد ان الذات لا يحصل لها صفتان بالحدوث انه لو جاز ذلك لم يمتنع ان
يحدث على احد الوجهين دون الاخر ويجري وجها الحدوث فيها مجرى فعلين انه يحال ان يقال ان لاحد الوجهين
تعلقا بالاخر يقتضي الا يحصل الا معه لانه يؤدي الى حاجته في كونه على كل واحد من الوجهين الى كونه على الوجه
الاخر اذ صح ما ذكرناه وعلمنا ان من شأن ما يصح ان يحدث متى لم يحدث ان يبقى معدوما وهذا
يقتضي ان تكون الذات في الحالة الواحدة موجودة معدومة وليس لاحد ان يحمل ذلك معدوما موقوفا على

ان المحركة من الوجهين جميعا لانه لا فرق بينه وبين من حصل وجوده موقوفا على صدوره من الوجهين جميعا وهذه
الطريقة يمكن ان تسلك في ابتداء الاستدلال على استحالة كون المقدور الواحد لقادرين فان قال لو ساغ ذلك
لم يمتنع ان يفعلاه في وقت آخر فيكون موجودا مستدركا وما بهذا الوجه ابين والمحال انه كان يجب كونه معدوما من الوجه
الذي وجد عليه واما الذي يدل على ان القادر على الشيء يجب ان يكون قادرا على جنس ضده فلان من حق القادر
ان يتصرف في الفعل بحسب دواعيه لا فرق بذلك حال الممنوع والمضطر ومتى لم يكن قادرا على جنس ضد مقدوره لم يكن الحال
وانه بحسب دواعيه وارتفعت المفارقة بينه وبين المضطر والمتعسف وهذا الباب باقي من بعد بمشيئة الله تعالى
يدل على ان القادر لنفسه يجب ان لا يتناهى مقدوره من الجنس الواحد في الوقت الواحد انا قد بينا فيما تقدم عند
الكلام في الصفات ان تعلقه بالمقدورات تعلق القادرين لا تعلق القدرة والقادر من حيث كان قادرا لا يختص
ليصح ان يتعلق به الا ترى ان احدنا يقدر من الجنس الواحد والمحل الواحد على افعال كثيرة لا تنحصر الا بالحصر بقدرته
فالانحصار راجع الى القدرة دون تعلق القادر واذا كان تعالى قادرا لنفسه وجب ان يكون قادرا لما ذكرناه
على ما لا يتناهى اذ لا مقتضي لحصر فيه واما الذي يدل على ان الممنوع يجب ان يكون متناهي المقدور فهو انه انما يمنع
بان يفعل اكثر مما في مقدوره وما وجد مما يزيد عليه لا بد ان يكون متناهيا واما الذي يدل على ان من يتناهى مقدوره
لا يكون الا قادرا بقدرة فهو ان المقتضي لحصر المقدورات انما هو القدر لان القدرة لو تعلقت في الوقت الواحد
والمحل الواحد من الجنس الواحد بما لا يحصر لم يتعذر علينا حمل الجبال العظيم بان نفعل في كل جزء منها قدرا من اجزائها ولما
ثبت فعل القادر دون غيره فيما يصح ان يحمله ولا افتقر بعضهم في الاستقلال بما يحمله الى معاونة غيره وايضا فاذا كنا قد دللنا
على ان القادر لنفسه لا يتناهى مقدوره فوجب فيمن تناهى مقدوره ان لا يكون قادرا الا بقدرة لان كون
القادر قادرا الا بقدرة لان كون القادر قادرا لا يستحق الا من هذين الوجهين واما الكلام في ان القادر
بقدرة لا يجوز ان يكون الا جسما فقد تقدم حيث دللنا على انها يجب ان تحل بعض القادر حتى يصح ان يفعل بها
وان الفعل لا يصح ان يقع بها ابتداء الا في محلها والقول في حدوث الاجسام ايضا قد تقدم فلم يبق من مقدمات
الدليل شيء يحتاج الى الدلالة عليه فان قيل ما ذكرتموه من التمانع مبني على اختلافهما في الدواعي وليس يصح ذلك
لان كل واحد منهما عالم بحسن ما يرومه الآخر فلا يجوز ذلك ان يدعوه الداعي الى ضده فقد الزمن الدليل
الا على صحة التمانع دون وقوعه ويكفي في ذلك صحة اختلافهما في الدواعي وليس بعضه السؤال انما يمنع من ثبوت
اختلاف دواعيهما ولا يمنع من صحة ذلك وجوازه على ان العلم بحسن الفعل لا يقتضي ان يفعل بل يكون مع العلم بحسنه الا بالحاجة

لان دواعي الحسن ليس بموجب وعلى هذا لا يمتنع ان يعلم كل واحد منهما حسن تحريك الجسم وتسكينه ويدعوا احدهما علمه
بحسن تحريكه الى ذلك ويدعوا الآخر علمه بحسن تحريكه الى تسكينه وتبطل هذا كجب من اعترض بان التمانع لا يقع من حيث
كان كل واحد منهما يعلم ان الذي يريده الآخر حكمة وصواب فلا يريد خلافه لانا لم نبن الكلام على وقوع التمانع
بل على صحته وكيف يبنى الدليل على وقوع التمانع وهو لا يصح الا بعد اثبات الثاني الذي يقصد الى نفيه وليس يجب
اذا بنينا الكلام على الصحة ان نتوقف عن القضاء بان الممنوع ضعيف من حيث لم يقع التمانع لانا اذا علمنا
انهما لو تمانعا لوقع فعل احدهما وجب ان يقضى بضعف من لم يقع مراده وان الذي يقع اقدر منه وان
لم يكن هناك تمانع لان التمانع يكشف على سبيل الدلالة عن قوة القوي وضعف الضعيف وليس بموجب لذلك
الا ترى انا متى علمنا من حال زيد انه متى مانع الاسد وانه غلبه الاسد وقهره قضينا بضعف زيد عن الاسد وقوة
الاسد وان لم يكن بينهما تمانع وكذلك متى علمنا من حال زيد انه لو رام الفعل لوقع منه نحكم بانه قادر عليه كما يجب ذلك
لو وقع الفعل منه وانما يعلم تقدير التمانع ان لا اقدر منهما كذلك في كل حال من وجهين احدهما انه انما يكون اقدر
لما هو عليه في ذاته باستمراره في الاحوال ووجب والوجه الآخر انه اذا كان لا حال يثبت لهما الا وقدرنا
التمانع بينهما لمنع صاحبه فيجب ان يكون اقدر في جميع الاحوال وبما ذكرناه من ان الدليل مبني على صحة التمانع وتقديره
دون ثبوته يسقط اعتراض من اعترض بان يقول كيف يصح ان يمنع الحكيم من الحسن ويقصد الى ذلك والمنع من الحسن
لا يكون الا قبيحا لان ذلك لو كان قبيحا على ما ادعى لم يمنع من التقدير لان القديم تعالى يصح منه فعل القبيح وان كان
لا يفعله فان قيل كيف يصح ما ذكرتموه والقديم انما يريد بارادة توجد لا في محل واذا كان له ثان قديم
وجب ان يكون ملك الارادة متعلقة بهما جميعا لفقد الاختصاص بهما وهذا يقتضي ان لكل واحد منهما مريدا لما يريد
صاحبه قلنا ليس يجوز اتفاقهما في الارادة ما نعاه مما ربنا عليه الدليل لان الارادة انما تدعو المريد بها الى الفعل
متى كانت من فعله واذا كانت من فعل غيره فلم يؤثر في مقدوره ولم يكن داعية اليه
الا ترى ان الله تعالى لو خلق في قلب المشرف على الجنة والنار العالم بما فيهما من النفع والضرر ارادة دخول النار و
كراهة دخول الجنة لم يقع منه الا دخول الجنة ولم يكن للارادة لدخول النار تأثير من حيث لم يكن من فعله ولا تأثيره
فالقديمان على هذا وان اتفقا في الارادة فيجب ان يكون الداعي لكل واحد منهما الى فعله هي الارادة التي
فعلها هو دون صاحبه وان كان مريدا بالاخرى فيصح التمانع بالتعليق الصحيح على هذا ولا يمنع منه اتفاقهما
في الارادة على ان احدهما وان اراد بالارادة صاحبه فهو يريد بهذه الارادة مقدوره وصاحبه يريد بها

مقدوره وغيره ومن اراد مقدوره وغيره لا حظ للارادة في ايجاد ذلك المقدور لاستحالة وجوده من جهته والثاني يريد ارادته
في مقدوره يجب على هذا ان يكون ارادة كل واحد منهما لا ارادة من مقدوره دون ما سواه على ان اكثر ما في السؤال
ان يكون مدعاك التمثيل بذكر ارادة الحركة وارادة السكون والقدح في انه لا يكون مدعاك في المستدل عليه ولو
عدل عن ذلك الى ان يقال لو دعى احدهما الداعي الى ضد ما دعى احدهما الداعي الى ضد ما دعى الآخر الداعي اليه كيف كانت
يكون الحال لصح الكلام وذلك لو نقض التمانع الى نقض الارادة والكراهة فقلت لو رام احدهما ان يفعل ارادة شيء ورام
الآخر فعل كراهته لصح ايضا الكلام لان التمانع يصح في كل فعلين ضدين ولا اعتبار بالقصد اليهما ولا باختلاف دواعيهما
فان قيل هلا الزمتم على من جوز التمانع بينهما وان يمنع احدهما صاحبه امتناع القول بان الثاني اقدر والقول بانه ليس
باقدر لكونه امتنع من القول بان الثاني لو منع من القديم تعالى لكان دالا على جهله وعاجزا ومن القول بانه كان لا بد
على ذلك فقد اليس يجوز اثبات الموجب والمنع من الموجب كما لا يجوز اثبات الموجب والمنع من موجبه والمنع انما
يصح من القادر لكونه اقدر فهو يعلم هذه الصفة كما ان الفعل انما يصح منه لكونه قادرا واثباته ناقضا والامتناع من كونه اقدر
كاثباته فاعلا والامتناع من كونه قادرا في انه نقض ومن لم يثبت وليس هذه حال يعظم المقدور وذلك لانه ليس بموجب
عن الجهل والحاجة ولا عن حكمها ولم يصح الفعل لاجلهما ولا يمنع من ان على لكونه قادرا والمسألة كان غنيا او محتاجا عالما او جاهلا
فافترق الامران على ان الامتناع في الفعل من القول بانه يدل او لا يدل انما ساغ من حيث تقدم العلم بانه سبحانه
عالم غني ان الفعل ليس الحاجة او الجهل فتحاشى من اطلاق عبارة تقتضي نقض ما علمه بالادلة وليس كذلك القول في
التمانع لانه لم يتقدم ان معه ثانيا مما منع من اطلاق ما يقتضي نقضه وهذا الوجه الافتراض به في دليل التمانع
يصح ان يقال لمن يقول في الجسم انه ليس بحوادث غير انني لا اقول مع ذلك انه محدث ولا اقول انه قديم كما ان نقولوا
انتم في الفعل كذلك ساغ ايضا حيث تعالى جسما ومنع من القول بانه ينفك من الحوادث او لا ينفك
منها وهذا الوجه نقله الكثير الا فان قيل قد اتكم قد جمعتم الاستدلال على انهما اذا تمانعا فلم يوجد مرادهما جميعا وجب
ضعفهما وهذا غير صحيح بل الواجب ان مرادهما جميعا لا يوجد من حيث كان مقدورهما لا يتناهى وعلى هذا لا يكون
مقدور واحد منهما بالوجود اولى من مقدور صاحبه فاي ضعف يلحقهما متى لم يوجد مرادهما ويلحق المرجح بالضعف التحقيق
الا ان ما هي المقدور الذي لم يحصل هنا بل فلان لا يحسب امتناع مرادهما على ما ذكرناه هو ان مقدورهما
لا يتناهى الضعف المتمانعين هنا اذا لم يوجد مرادهما من حيث اقتضى ذلك تناهي مقدورهما وان كل
واحد منهما لا يقدر على اكثر من المقدور الذي اوجده وهذا اشتق في القادرين لانفسهما فقد خرج القادر الصحيح

الفعل الا الممنوح او ما جرى مجراه او من الوجوه المعقولة التي يتعذر معها الفعل واذا كان مراد القادرين لانفسهما
لم يتعاقب فلا بد من ان يكون كل واحد قد منع صاحبه وهذا مستحيل على ما بين في السؤال فلم يبق الا ان امتناع الفعل على كل
واحد منهما من غير وجه معقول يقتضي امتناع الفعل لانه لا وجه يمكن ذكره مما يقتضي تعذر الفعل عليهما وما ادى الى
امتناع الفعل من غير منع او ما جرى مجراه يقتضي نقض حقيقة القادرين وما ادى الى ذلك فمعلوم فساده والمؤدي
اليه اثبات قادرين لانفسهما فان قيل دليلكم هذا الملقب بدليل التمانع مبني على ان مقدور كل واحد
من القديمين غير مقدور صاحبه ومن مذهبكم ان المشتركين في صفة من صفات النفس يجب ان يكونا
متماثلين ويستحق كل واحد من الصفات النفسية ما يستحقه الآخر ويجب على هذا اذا كان القديم قادرا
على مقدور انه لنفسه ان يشاركه نظيره في ذلك فيكون قادرا على هذه المقدورات بعينها وقد جعل الشيوخ
هذا المعنى دليلا منفردا في نفي الثاني وهذا اتناقض كما ترون لانكم تارة توجبون تغاير مقدورهما وتارة
توجبون ان مقدورهما واحد وظهور تنافي الطريقين يمنع عن الاكتفاء بهما فقد اجيب عن هذا السؤال بان ما
يبنى عليه هذان الدليلان في نفي الثاني لا يقتضي فساد الاستدلال بهما لان كل واحد منهما متى سبق الناظر
الى الاصل الذي بني عليه صح استدلاله به وان لم يخطر بباله الاصل الآخر لان الناظر متى علم ان كل قادرين يجب
صحة التمانع بينهما وان يكون مقدورهما متغايرا صح استدلاله بدليل التمانع وان لم يخطر بباله انهما متى كانا قادرين
لنفسيهما وجب ان يكون مقدورهما واحدا وكذلك ان كان قد سبق الى العلم بان من حق القادرين لنفسيهما
ان يكون مقدورهما واحدا صح ان يستدل بالدليل الآخر ويتوصل به الى نفي الثاني والكلام في هذا الباب
انما هو مبني على التقدير لامر محال فلا يمتنع ان يتعلق الكلام فيه بالنفي والاثبات معا واجود ما يقال في الجواب
عن السؤال انا نتمم في الاصل الكلام فنقول لو كان مع الله تعالى ثان قادر لنفسه لم يخل ان يكون مقدورهما
واحدا او دللنا به على استحالة ذلك ولا يجوز ان يكون متغايرا لما بيناه في دليل التمانع ويمكن ان يقال
ايضا اثبات قادرين لنفسيهما يؤدي الى ان يكون مقدورهما واحدا ومتغايرا معا لانه من حيث كانا قادرين
يجب صحة التمانع بينهما وان يكون مقدورهما متغايرا من حيث استحقا هذه الصفة للنفس يجب ان يكون مقدورهما
واحدا ومما يقال في هذا الباب ايضا ان صحة التمانع بين القادرين من حكم كونهما قادرين على الشيء على جنس
ضده ويجري مجرى صحة الفعل من القادر وليس يجوز ان يكون المؤثر في كونهما قادرين يحيل هذا الحكم لان
المؤثر في الصفة لا يجوز ان يكون محيلا لحكمها وقد علمنا ان كونهما قادرين للنفس يحيل التمانع بينهما لان استناد

هذه الصفة فيهما الا انفس تقتضي ان يكون مقدورهما واحدا وذلك محال لصحة التمانع وقد بينا ان صحة التمانع
من حكم كونهما قادرين على الشيء وجنس ضده وقد تقضي ان المؤثر في الصفة هو المحيل لحكمها وذلك ايضا ان تقول
اذا ثبت ان من حق كل قادرين على الشيء وجنس ضده صحة وقوع التمانع بينهما وكل ما يقتضي رفع هذا الحكم يجب القضاء
بفساده واثبات قادرين بنفسين يقتضي ذلك لان التمانع بدلالة انه لا يجوز ان يتمانعا بقدر من الفعل وفي مقدورهما
زيادة عليه لان التمانع بغيره اذا علم انه فرضنا لا يتم بايجاد بعض من المقدور فلا بد من ان يفعل ما يزيد على ذلك
حتى كان قادرا عليه وهذا يقتضي ان يكون لكل واحد منهما ما في الصاحبه مثل ما في مقدوره وذلك يستحيل ما بين شيئين
وكل هذا واضح دليل آخر ومما استدل به على ذلك ان في اثبات ثان مع الله تعالى ما يقتضي تعذر الفعل على القادر
من غير وجه معقول يقتضي تعذره وذلك فاسد فيجب فساد ما يؤدي اليه وانما قلنا انه يؤدي الى ما ذكرناه
من حيث انهما اذا كانا قادرين لانفسهما فلا بد من ان يكون كل واحد منهما قادرا على الشيء وجنس ضده اذا
كان له ضد فلو فرضنا ان احدهما يريد تحريك جسم ويريد الآخر تسكينه في حال واحد لوجب ان يتعذر على كل واحد
منهما الفعل لغير منع ولا ما جرى مجراه لانه لا يمكن ان يقال ان احدهما يمنع الآخر مع كون كل واحد منهما قادرا على
ما لا نهاية له وانما يصح ان يمنع احدنا غيره من الفعل بان يوجد اكثر مما في مقدور الممنوع وما لا يتناهى لا يصح ان يكون
غيره اكثر منه ولا يصح القول بان كل واحد منع الآخر على حسب ما يقول في المتجاذبين حبلا حتى وقف فلم يتحرك الى جهة
احدهما لان ذلك انما صح ايضا مع تناهي المقدور واذا كان كل واحد من المتجاذبين يقدر على اكثر من كل قدر يرجع
الى الوجود ولا ينتهي في ذلك الى حد الا ويزداد عليه يمكنه فيبطل ان يكون كل واحد مانعا لصاحبه فلم يبق الا
ما ذكرناه من تعذر الفعل بغير وجه معقول يقتضي تعذره وهذا ينقض حقيقة القادر فان قيل الا كان كون كل
واحد منهما قادرا على ما لا نهاية له هو وجه التعذر لان وجود مقدور احدهما ليس باولى من وجود مقدور الآخر
اولا [illegible] فيهما [illegible] قيل ليس يجوز ان يجعل كل واحد قادرا على الفعل الا ترى ان احدنا لا يمنع غيره
من التصرف بكونه اقدر منه فما لا نهاية له هو المقتضي لتعذر الفعل لان كون القادر قادرا اذا اقتضى [illegible] في
باب المنع من الفعل الا ترى ان احدنا لا يمنع غيره من التصرف بكونه اقدر منه وانما يمنعه بان يفعل اكثر مما تعذر
على الممنوع ولهذا لا يمنع ان يفعل الاقدر في حق الضعيف بعض مقدوره من الحركة فلا يكون في ذلك ما يخالف
من تسكين يده ولو فعل فيها اكثر من مقدوره من الحركة لمنعه فعلم بذلك ان المنع يتبع الفعل دون كون القادر
قادرا او اقدر ومما يبين ذلك ان المنع من الفعل لابد ان يكون جهته وجهة [illegible] والالم [illegible]

ويكون الا قدرا واقدرا على ما لا متناهي لا ينافي وقوع الفعل من غيره فكيف يكون منعا على ان
من علق المنع بكون القادر قادرا على وجه من الوجوه فقد جعل المؤثر في صحة الفعل هو المؤثر في تعذره ايضا
وذلك محال وبمثل هذه الطريقة يعلم ان تساوي القادرين في المقدور لا يوجب تعذر الفعل فاما ان مقدور
احدهما ليس بالوجود اولى من مقدور الآخر والذي يبطل ان يكون وجها في تعذر الفعل ان احد مقدورين
ان هي ليس بالوجود من الآخر ثم لم يكن ذلك موجبا لتعذر الفعل عليه فان قيل القادرين منا لو قدرنا
ان يفعل احدنا فيما نأى عنهما من الاجسام وكانا متساويين في المقدور واراد احدهما تحريك جسم في حال
ما اراد الآخر تسكينه لكان الفعل يتعذر عليهما جميعا من حيث كانا متساويين في المقدور وان مقدور احدهما لا يكون اولى بالوجود
اولى من مقدور الآخر فقولوا بمثل ذلك في القديمين قيل ان هذا التقدير لا نحن فقد علمت استحالته لان القادر بقدرة لا يجوز
ان يبتدئ بالفعل فيما نأى عنه ويجوز ذلك يقتضي قلب جنس القدرة على ما دللنا عليه فيما مضى من الكتاب ولو صح ذلك
لم يفسد من حيث يؤدي الى ما ذكرناه من بطلان حكم القدرة لكان لا يمتنع ان يجعل الوجه في فساده ما ذكرناه
في القادرين لانفسهما فنقول ان ذلك اذا كان يؤديا الى تعذر الفعل على القادرين من غير منع ولا ما جرى مجراه فيجب
احالته والمنع من صحة ان يفعلا على هذا الوجه وليس لاحد ان يقول اليس الفعل يمتنع عليه تعالى فيما لم يزل لغير منع ولا
ما جرى مجراه فقولوا بمثل ذلك في هذا الموضع وذلك ان الفعل انما استحال وجوده فيما لم يزل لوجه معقول وهو ان وجوده
في تلك الحال يقتضي كون المحدث قديما ويؤدي الى قلب جنسه واتحاد الذوات فرجع على صحة وجوده في نفسها وليس هذا
المعنى في الموضع الذي ذكرناه وبهذا الجواب يسقط اعتراض من اعترض بتعذر ايجاد المقدور المختص بالعاشر في الوقت
الثاني لانا قد بينا ان هناك وجها معقولا وهو ان الوقت الثاني ليس الوقت المختص بالعاشر فلا يصح وجوده في غيره
ومثل هذا غير موجود في الضدين اذا ارادهما القادران لانفسهما واعلم ان هذا الدليل مداخل دليل التمانع الذي
قدمناه ويشبهه وانما في تمييز احدهما وتخليصه من صاحبه ثمرة على وجه يسلم معه ان يكونا دليلين في هذه المسألة نظر وبعض
ان يكتشفه في غير هذا الموضع بمشيئة الله دليل آخر ومما يدل على ذلك ان في تجويز ثان قديم او اثباته اثباتا لذاتين
لا ينفصل حالهما من حال الذات الواحدة ولابد من الفصل بين الذات والذاتين بصفة او حكم والا ادى ذلك
الى كل جهالة وما القول باثبات ذاتين لا يصح ان يختلفا في شيء من صفاتهما واحكامهما حتى يكونا كالذات الواحدة
الا كالقول باثبات ذات واحدة تختلف صفاتها وتتغاير احكامها حتى تكون بمنزلة الذاتين في فساد احد الامرين [illegible]
الآخر بيان ما ذكرناه ان اشتراكهما في القدم يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات الذاتية وما يستحقانه ايضا ان

صفات المعاني لان الارادة انما تختص احدهما بان توجد لا في محل وكذلك الكراهة وما لهما مع كل واحد منهما في باب
الاختصاص كما لهما مع الآخر فيجب ان يريد الحيان بالارادة ويكرها بالكراهة وما يرجع من الصفات الى النفس بتوسط غيره
لكونهما ... يجب ايضاً ان يشتركا فيه والاحكام الراجعة الى هذه الصفات يجب ... فيهما
في الصفات التي تقتضيها ويجب ايضاً ان يكون مقدورهما واحداً لتماثلهما وان احدهما اذا قدر على مقدور
لمثله وجب ... وكان في صفته ان يكون قادراً على مقدوره والاداء في ذلك الى كونهما
متماثلين مختلفين فلا يصح مع هذه الجملة ان يختص احدهما بصفة او حكم ليس للآخر وفي هذا ما تقدم من انا لو اثبتنا ذاتاً
واحدة لم يزد على ذلك وليس لاحد ان يقول انهما يختلفان في الدواعي بان يكون علم احدهما بحسن بعض الافعال يدعوه
الى فعله وايجاده وان لم يدع علم الآخر بذلك الى فعله فينفصل حالهما في هذا من حال الذات الواحدة وذلك ان
مقدورهما اذا كان واحداً فان احدهما متى فعل ما يدعوه الداعي الى فعله فالآخر فاعل له ... الى انه لا تأثير لاختلاف
الدواعي لان اختلافهما انما يؤثر لو صح ان يفعل احدهما ما لا يكون الآخر له فاعلاً فاما اذا كان ما يفعله الواحد هو فعل
للآخر فلا تأثير لاختلاف الدواعي لانهما لو اتفقا في الدواعي لم يزد على هذا ... ذلك يوجب ... الآخر
وهو ان يكون الفعل فعلاً لهما ... وليس لاحد ان يجعل طريق الفصل بين كونهما
ذاتاً واحدة وذاتين ان يفعل العلم الضروري ... وانما اثبات ... في الصفات كلها وذلك
ان طريق اثبات القديم اذا كان هو الدليل فيجب ان يكون صفاته واحكامه معلومة من هذا الطريق ايضاً ولا بد ان
يكون في الادلة ما يقتضي الفصل بين كونه واحداً او اثنين ومتى كانا اثنين فلا بد ان يكونا في انفسهما على ما يقتضي تميزهما
من الذات الواحدة من غير ان يرجع في التمييز الى نفس العلم لان العلم انما يتعلق بالشيء على ما هو عليه لانه يجعله على ما هو عليه
فيجب ان يتميزا في نفوسهما بما هما عليه من الصفات والاحكام حتى يتعلق العلم بكونهما كذلك ومتى ساغ التعلق
في هذا الموضع بالعلم في باب التمييز ساغ لبعض ان يجعل ... كل علة مؤثرة كالعلم والحركة وما اشبههما علة او ذي
يؤثر ... فاذا قيل ... الحكم ... الفرق بين وجودها وانتفائها ولا يمكن ان يريد الحال لو
كانت العلة واحدة على ما هي عليه الآن ... وقال يكفي الفصل بين وجودها وانتفائها وبين ان يكون علتين
وعلتين بان يفعل ... العلم الضروري بذلك وهذا الطريق ... فان قيل الم تنكرون ان يكون الفصل بين ان يكون القديم
واحداً وبين ان يكونا اثنين هو انهما اذا كانا اثنين وتوهم وقوع احدهما من كونه قادراً يصح منه ... الفعل ... واذا كان
واحداً لم يصح ذلك وهذا الحكم معقول والفرق بين في باب التمييز الواحد من الاثنين قيل هذا التقدير لا ... على ... الفصل

بين الواحد والاثنين وهذا الفصل لا بد من ثبوته وحصوله في كل حال وكيف يصح ان يتعلق ما لا بد من ثبوته بما يستحيل ثبوته
وبعد فان هذا الاعتراض يمكن في جميع العلل بان يقال ان مع كل علة توجب حالاً علة اخرى تؤثر تأثيرها فاذا قيل لو كان
كذلك لظهر ان تأثيرها تأثيره ولكان بينهما فرق بين وجودها وانتفائها امكن ان يقال الفرق بين ثبوت الثانية ونفيها
هو انه مع العلتين اذا توهمنا خروج واحدة عن الايجاب لم يتغير الحكم ولا اقل من ذلك به وفي الواحدة لا يتم مثل هذا
بل متى قدرنا انتفاءها فلا بد من انتفاء الحكم دليل آخر ومما يدل على نفي ثان قديم ان في اثبات قديمين اثبات حيين
يستحيل ان يريد احدهما ما يكرهه الآخر او لا يريده بل يوجب استحالة كون احدهما مريداً على وجه من الوجوه من غير ان
يكون الآخر مريداً لقد علم في كل حيين صحة كون احدهما مريداً والآخر كارهاً او غير مريد كما ادى الى خلاف المعلوم
من ذلك يجب ابطاله والمؤدي اليه اثبات قديمين من حيث لو كان كانت الارادة التي يريد بها احدهما لا
تختصه دون صاحبه وكيف تختصه دون الآخر وهي انما توجب له حال المريد بان توجد لا في محل فتعلقها باحدهما
كتعلقها بالآخر فان قيل ما انكرتم ان تكون القضية التي اطلقتموها غير واجبة وان الحيين انما يصح ان يكون احدهما
مريداً والآخر كارهاً اذا كان ما يريده احدهما يختصه دون الآخر فلا يجب ذلك فيمن يريد بارادة اختصاصها
كاختصاص بغيره قيل ما ذكرناه من صحة كون احد الحيين مريداً دون الآخر اصل مقرر في العقول مطلق فيهما فلا
يجوز الاعتراض عليه بالتقييد والتخصيص كما انه من المقرر فيهما صحة كون احد الحيين عالماً والآخر غير عالم وكون احد الموصوفين
على صفة وان لم يكن الآخر عليها الا ترى انه يسبق ما ذكرناه من العلوم في العقول العلم بكيفية اختصاص المريد بارادته
والموصوف بما توجب له الصفة ولو كان متبعاً لكيفية اختصاص المريد بارادته لم يكن مطلقاً ... توقف العلم بما ذكرناه
من القضية على هذا التفصيل والتمييز وقد علم خلافه ... ومثال من قسم هذا العلم وفصله الا كمن قسم العلم المقرر في العقول
بان المعلوم لا يخلو من ان يكون موجوداً او معدوماً والموجود لا يخلو من ان يكون قديماً او محدثاً كما قسمت الكلابية ومن
وافقهما ولا طريق الى ... وقول الجميع ... رجع الى ما ذكرناه من ... ما تقرر اطلاقه في العقول ... من
نقضه وتخصيصه على انه لا يخلو الحيان من ان تكون القضية التي ذكرناها انما وجبت فيهما لكونهما حيين على ما ذكرناه اولا لان
ارادة كل واحد منهما تخصه ولا يجوز ان يكون ذلك الوجه الثاني لان صحة كون احدهما مريداً لما يكرهه الآخر او لا يريده
حكم يرجع اليهما ويجب ان يكون المؤثر فيه صفة تعود ايضاً اليهما ووجود الارادة في بعض احدهما دون الآخر ليس مما يرجع
الى الجملة فكيف يؤثر في حكم يعود اليهما وان كان ذلك انما وجب لكونهما حيين فهو الذي قصدناه وليس لاحد ان يجعل
المصحح لما اعتبرناه من القضية كونهما حيين لكن بشرط ان لا يكون ارادتهما موجودة على وجه لا يختص بها احدهما دون الآخر

وذلك ان هذه الحجة انما تقتضي اشتراط الشيء بنفسه لان معنى ما ذكرناه من ان ارادتهما لا يكون بحيث لا يختص ليس بالكثر
من ان احدهما يصح ان يريد ما لا يريده الآخر وكان شرطا في نفسه ويمكن ان يستدل بالسمع على نفي ثان قديم لانه يجوز ذلك
والشك فيه لا يمنع من العلم بان عالم صحيح السمع وما زعمنا عنه وهذا الاصل هو الذي لا يصح معرفته بالسمع

فصل

في الكلام على الثنوية الخلاف مع هؤلاء في تعليق احدهما القول بالاثنين والآخر القول في الآلام لانهم يزعمون
انها لا تحسن الا [illegible] هذا الفصل الا حرفين فيه في باب التعديل والتجوير بعون الله فاما القول بالاثنين فقد دخل فساده فيما
مضى من كتابنا لانهم يثبتون قدم النور والظلمة وهما جسمان وقد دللنا فيما تقدم على حدوث جميع الاجسام على ان ائمتهم النور والظلمة
قد يمتنع من احدهما الا ما قد [illegible] فيما يحكى ان القديم قديم لنفسه وان المشارك له في هذه الصفة يجب ان يكون مثلا له ومن
قولهم ان النور والظلمة مختلفان وهذا متناقض وبعد فانهم يقولون ان النور يفعل الخير بطبعه والظلمة تفعل الشر بطبعها وهذا مما قد علم
فساده من حيث ان الدليل على ان الفعل لا يقع بالطبع وانما يقع في باب الفعل يقتضي كونه مختارا فلا فرق بين من نفاه
وبين من اثبته على خلاف الوجه الذي يقتضي الدليل اثباته عليه على انهم يثبتون الفعل من كل فاعل بطبعه وهذا معلوم ضرورة
فساده لانه يوجب دفع الاختيار الذي نعلمه من انفسنا ضرورة وعلى قولهم بالمزاج بين النور والظلمة ان العالم مشترك منهما يجب
ايضا ان يكون كل جسم حي ولا شبهة في ان بعض الاجسام بهذه الصفة دون بعض وقد استقصى من تقدم الكلام عليهم في المزاج وكيفيته
وسببه واقوى ما قيل لهم في ذلك ان الاصلين الذين يثبتونهما ليس يخلوا اثباتهما من ان يكون بطبعهما
او لوجود معنى او لاختيار حي ولا يجوز ان يكون ذلك لمعنى ولا لاختيار حي لانه يوجب اثبات اصل ثالث فلا بد من ان
يكون بالطبع ومتى [illegible] الطبع لا يتغير فكيف حصل المزاج بينهما وطبعهما يقتضي التباين وان فرقه وهذا يبطل القول بالمزاج سوا
اضافوه الى اختيار النور والظلمة او الى الاثنين والكلام في هذا الجنس يطول وطريق الكلام عليهم قد مر وفيه وبعد فان
مذهبهم يؤدي الى قبح الالام والنهي والمدح والذم ومعلوم حسن ذلك في العقول الا ما فعلناه انه يؤدي الى ما ذكرناه لان
الالام الحسن لا يخلو عندهم من ان يكون متوجها الى النور والظلمة فان كان متوجها الى النور فهو مطبوع على الخير لا يتمكن
من الانفكاك عنه ومن هذه حاله لا يحسن امره كما لا يحسن امر من هوى من حالق بالنزول والهوي وان كان متوجها الى
الظلمة فهي مطبوعة على الشر لا تقدر على الخير فكيف يؤمر بما لا يقدر عليه وهي مطبوعة على خلافه وامر العاجز ومن ليس بقادر قبيح في
العقول وكذلك القول في النهي عن القبيح اذا قسمناه بهذه القسمة لانه ان توجه الى النور فهو عندهم لا يقدر على القبيح ولا
يتأتى منه فكيف ينهى عنه وان توجه الى الظلمة فهي مطبوعة على القبيح فكيف ينهى عنه ولا يمكن من الانفكاك منه واذا بطل
الامر والنهي بطل المدح والذم لان ما لا يمنع الجميع واحد وقد اشرنا اليه وهذا الكلام يلزم النصارى من وجه لانهم يثبتون

التي
الظلمة هو ما يغير حيز غيره زاد وادوا الالزام قوة ويجب ان لا يحسن امر الظلمة ولا نهيها لانها موات لا تعقل الامر والنهي
الا انها مطبوعة والذي دعا هؤلاء الى اثبات اصلين اعتقادهم تضاد الخير والشر واختلاف اجناسهما وانهما اذا كانا
كذلك لم يصح ان يقعا من فاعل واحد وان ما في هذا ان الخير والشر لا يتضادان ولا يختلفان من حيث كانا خيرا وشرا
وكذلك النفع والضرر بل ربما كان من جنس واحد الا ترى ان اللذة من جنس الالم ولهذا ما لم يزيد بحالة يلتذ به عمرو
واذا كان احدهما مشتهيا والآخر نافرا وكذلك الصدق من جنس الكذب لان السامع لهما لا يميز بينهما وسبيلهما عليه
عند ادراكهما بل نفس ما يكون صدقا يمكن ان يقع كذبا باختلاف قصد فاعله والمخبر به والقبيح ايضا من جنس الحسن الا ان
لطم اليتيم على سبيل الاذى من جنس لطمه على سبيل الظلم وقد استقصى ذلك في غير موضع فبطل ما ظنوه من تضاد الخير
والشر ولو سلم ان ذلك متضاد ومختلف لم يمنع تضاده ما قوي ذلك من تضاد الاكوان في الاماكن المختلفة والارادة والكراهة
والعلم والجهل وقد علم وقوع كل ذلك من فاعل واحد ادل على ان نفس الخير قد يتضاد ويختلف اجناسه وكذلك الشر ويلزم
عندهم ان يثبتوا لكل جنس من الخير فاعلا بل اضافوا كل الخير الى فاعل واحد وهذا يبطل ان تضاد الاجناس واختلافها
يوجب اختلاف الاصلين وليس لهم ان يقولوا لو وقع الخير والشر من فاعل واحد لوجب ان يستحق في الوقت الواحد المدح
والذم معا وذلك ان هذا جائز عند من لم يثبت الاحباط والتكفير ومن يثبتهما يقول ان المستوى بالفعل من الخير والشر في مقدار
المستحق عليهما لم يستحق ذما ولا مدحا وان زاد احدهما على الآخر ثبت له الزايد وبطل الآخر فلا يكون مستحقا للامرين معا وبما يحكى
عنهم وهذا ابينهم انا وجدنا حوادث كثيرة تنفع قوما وتضر آخرين وتنفع قوما وتضر سواهم ويكون من وجه نفع ومن آخر
ضرر الا ترى ان لبعض الاطعمة نفع الصحيح وتضر العليل واخذ المال على وجه الغصب يضر بالمأخوذ منه وينفع الآخذ وهذا
اكثر من ان يحصى ويحصر وقد قال الشاعر ⁂ اعتقني سواد ما صنعت من الرق فيا بردها على كبدي ⁂ فصرت عبدا للسواد
فما احسن سواد قيل الى احد شيء كما ترى انه انتفع بالسواد من وجه ومن الوجوه فاما وقوع الضرر بالاجسام النيرة والنفع
بالاجسام المظلمة فهو الاظهر من ان يخفى وذلك ان سواد الليل يخفي المطلوب على من طالبه ويساعد لها رقد يكون سببا للظفر
والرد منتفع بالظلمة يستضر بالضوء وسواد النقش يتم الكتابة ويضبط الامور ويكتب العهود وقد قال الشاعر ⁂ وكم لظلام
الليل عندك من يد ⁂ تخبر ان المانوية تكذب وقال آخر ⁂ ازورهم وسواد الليل يشفع لي ⁂ وانثني وبياض الصبح يغري
بي ⁂ ومما يسئلوا عنه ان قيل لهم خبرونا عن المعتقد من جزء من هو فان قالوا النور اضافوا القبيح وان قالوا الظلمة
ابطلوا التوبة وهي حسنة وان قالوا المسيء جزء من الظلمة والمعتقد جزء من النور فهذا باطل فما فرقتم بين مقدار المعتقد
من جرم ومما يعلم انه جناه وهذا معلوم ضرورة على ان الفاعل هو جملة الانسان دون اجزائه فكيف يصح اضافة الافعال

الى اخرها على ان اعتذار من لم يفعل القبيح قبيح والنور لا يقع منه القبيح فيجب ان يكون المعتذر هو المذنب حتى يكون الاعتذار حسنا ولذلك يسئلون عن العالم بانه شيء من هو فان قالوا النور فذلك يقتضي اضافة الافساد اليه وان قالوا الظلمة فالعلم صنعه صحيح لا يمكن بالظلمة على مذهبهم وكذلك يسئلون عن القائل بانه ظالم شرير فان كان النور وجب ان يكون كاذبا فان كانت الظلمة فهي صادقة في هذا الخبر فيجب ان يضاف الصدق وهو خير اليها وما يناقضون به كثير وفيما ذكرنا البركة به

الكلام على المجوس

اعلم ان هؤلاء يختلفون فمنهم من زعم ان الله تعالى والشيطان معا جسمان قديمان ومنهم من قال انه تعالى جسم والشيطان ليس بجسم والاخرون قالوا الشيطان جسم والله تعالى غير جسم واكثرهم مذهب الى انه تعالى قديم والشيطان محدث وانه حدث عن فكرة وقولهم في ان الالام لا يكون الا قبيحا واللذة لا تكون الا حسنة وانهما لا يقعان من فاعل واحد يقضي بقول الثنوية وهذا الذي دعاهم الى اثبات فاعلين يختص احدهما بالخير والآخر بالشر وقد مضى الكلام على من اثبته جسمانيا في باب نفي التشبيه ومضى ايضا الكلام في حدوث الاجسام وان الجسم لا يجوز ان يكون قديما فاما قول من اثبت الشيطان قديما مع انه جسم ومضى الكلام في الرد على الثنوية على من اثبت فاعلين للخير والشر وبينا ان الخير والشر لا يختلفان ولا يتضادان من حيث كان احدهما خيرا والآخر شرا وانهما لو اختلفا وتضادا لصح من فاعل واحد كصحة الافعال المتضادة في ذات وبينا انه على الواحد والكلام في ان الالام تحسن وتقبح واللذة قد تقبح وتحسن يجري فيما ياتي من الكتاب واما الكلام على من اثبت منهم حدوث الشيطان فهو ان يقال انه لا تخلو عندك من ان يكون حادثا لا محدث له او يكون محدثه القديم تعالى او حدث عن فكره وشكه على ما تقولونه ولا يجوز ان يكون لا محدث له لانه يؤدي الى تجويز مثل ذلك في جميع الحوادث من الاجسام والاعراض وهذا يبطل اثبات القديم تعالى والشيطان جميعا على ما قدمناه فيما سلف من الكتاب على ان المحدث يحتاج الى المحدث من حيث كان محدثا ولا يصح مع ذلك اثبات محدث لا محدث له ولا يجوز ان يكون لا محدث له لانه يؤدي الى تجويز مثل ذلك القديم فاني على مذهبهم هو المحدث للشيطان لانه اصل الفساد عندهم واذا جاز ان يحدث مع كونه خيرا جاز ان يحدث سائر المضار ويستغني عن اثبات شيطان يختص بفعل ذلك وليس لهم ان يقولوا فانهم يقولون انه يفعل الشيطان وكل فاعل القبيح وان لم يجز ان يفعل نفس القبيح فكيف ان يفعل ما يفعل ذلك ان الشيطان عندهم مطبوع على الشر والخير مستحيل منه فهو كالسبب في المضار والشر وهذا يجري مجرى ما هو سبب فيه وعندنا ان الشيطان وغيره من فاعلي القبيح ممن يقدرون على القبيح قادرون على الامتناع منه ويمكنهم مع تمكينهم الامتناع من القبيح الذي يقدرون على الامتناع منه حسن غير قبيح وهذا المعنى قالت المجوس ان الحيات والعقارب وما يؤذي يحدثها من فعل الشيطان وان لم تكن ضررا في نفسها الا من حيث كانت كالسبب في الضرر الا ان هذا الشيطان يجري عندهم مجراه فكيف يكون من فعل الحكيم

تعالى فاما من اثبت الشيطان متولدا من الفكرة فالذي يبطل قوله ما تقدم من الدلالة على ان المحدث لا بد له من محدث قادر مختار وبعد فاذا كان تعالى هو المحدث لذلك الفكر اذ ان ذلك الذي حدث الشيطان عنه لانهم ان اثبتوه قديما لم يجز على مذهب من افرده تعالى بالقدم فيجب على هذا ان يكون الشيطان من فعله لان كان تولد بواسطة لان فاعل السبب هو فاعل المسبب واذا جاز ان يحدث ما يتولد عنه الشيطان جاز ان يحدث ما يتولد عنه الشيطان جاز ان يحدث الشيطان وسائر المضار ابتداء وبعد فان من شان ما يوجب الضرر ان يكون في حكمه عند العقلاء في القبح على هذا فاذا كان موجبا للضرر يجب ان يكون في نفسه له حكم الضرر ولا فرق بينه وبين سائر المضار وما تقدم به الثنوية وبينا به صحة وقوع القبيح والحسن من فاعل واحد من ابطل الثنوية ذكرناه لكن قبل ثم يقدم وغير ذلك يصلح ان يناقض به ايضا هؤلاء فلا معنى للاعادة

فصل في الكلام على النصارى

اعلم ان ابطال المذهب فرع على كونه معقولا ممكنا اعتقاده والظاهر من قول النصارى في التثليث تناقض لا يمكن ان يعتقده على ظاهره عاقل ولو كانوا صرحوا بالتثليث كما صرح غيرهم بالتثنية لكان ما تقدم من ادلة التوحيد كافيا في الاحتجاج عليهم ولكنهم بالجملة قولهم قسمة لا زيادة عليها فنقول لا تخلو مرادهم بقولهم انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم ان الواحد على الحقيقة بالجملة على الحقيقة او يكون معناه انه جملة واحدة ذات اجزاء كثيرة كما نقول في الانسان انه واحد وان كان ذا اجزاء كثيرة او يريدون بذلك انه واحد وان له علما وقدرة وحياة كما قالت الكلابية او يريدون به ذات واحدة تختص بصفات مثل كونه قادرا وعالما وحيا والقول الاول ظاهر التناقض لا يجوز ان يعتقده عاقل لان في اثبات الواحد نفيا للزيادة عليه من الاثنين والثلاث وكل الاعداد فاذا قلنا ثلاثة اثبتنا ما نفيناه بعينه والقول الثاني فاسد لانه تعالى ذات واحدة والجملة لا تكون الا ذوات كثيرة وما ابطلنا به ان يكون جسما يبطل ان يكون جملة ذات اجزاء على ان هذا القول لا يشبه ما نقوله في الانسان انه واحد ان كان من اجزاء كثيرة والعشرة انها عشرة واحدة لانا نثبت ابعاض الانسان متغايرة على الحقيقة وكذلك احاد العشرة ونقول انه انسان ليس هذه الجملة من سائر الجمل ثم نقول واحد لنفيد انه واحد من هذه الجملة لانه واحد على الحقيقة وكذلك القول في العشرة انه وصف يبين هذه الجملة من سائر جمل الاعداد ثم نقول واحد تنبيها على انه مرة واحدة فيجب ان يقولوا اذا ارادوا ذلك ان الاقانيم متغايرة ويصفونها بالواحدة على سبيل المجاز اذا ارادوا مرادهم انها جملة واحدة ويلزم ايضا ان يصفوا بذلك كل معدود ويمنع ثلاثة كما تصف نحن بالعشرة كل معدود وبلغ هذا المبلغ فاما ما يفيد به قولهم اذا قصدوا الى معنى الكلابية ووضعوا المعاني التي بها كان على الصفات بانها

اقانيم فهو الذي قد بيناه في ابطال قول من اثبت هذه المعاني على انه يلزمهم ان يتجاوزوا الثلثة الى ان يثبتوا في
المعاني مثل ما اثبته الكلابية لانه تعالى قادر وسميع وبصير فيجب ان يثبتوا له قدرة وسمعا وبصرا ويصفوا كل
بانه اقانيم والا يقتصروا على ثلثة فان قالوا انه حي لذاته فيجب ان يكون ايضا حيا لذاته وعالما لذاته
فيستغنى عن اثبات الروح والعلم الذي هو عندهم الكلمة وان قالوا قدرته هي حياته او علمه قيل فاجعلوا العلم هي حياته
واستغنوا بذلك عن احد الاقانيم ولم يمكنهم ان يثبتوا كونه قادرا لان ذلك يجري مجرى نفي كونه حيا عالما وفي هذا
ابطال الاقانيم على انه يلزمهم اذا كانت الاقانيم عندهم قديمة ان لا يختص بعضها من الصفات بما لا يثبت لكلها
فيها الكل لانا قد بينا فيما مضى ان القديم قديم لنفسه وان ما شاركه في القدم يجب ان يكون مماثلا له ومشاركا
في جميع ما يختص به لذاته وهذا يوجب عليهم القول بان الابن اب والاب ابن والاب روح والروح اب ويلزم
ايضا ان يكون للابن ابن وللروح روح ويلزم للابن روح وللروح ابن على الطريقة التي قد بيناها في اثبات التماثل
واثبات ما ذكرنا فيما يرجع الى الذات فاما القسم الرابع وهو انه يريد بالتوهم جوهرا واحدا انه موصوف بالاقانيم
الثلثة انه يختص بكونه حيا قد بيناه متكلما فاول ما فيه انه يخالف ما يصرح به النصارى من مذهبها في الجوهر والاقانيم
الا ترى ان من مذهبهم ان الابن تجسد بعيسى فيخصون الابن بالاتحاد ولو كان القديم عندهم شيئا واحدا عندهم
لم يكن هذا القول صحيحا لانه كان يقتضي ان المعنى المتحد هو الذي لم يتحد وانما فزع من تاخر منهم الى هذا القول
لما راى ضعف قوة الكلام عليه ومن صار الى هذا القول فانما يخالف في العبارة دون المعنى وهو محجوج على
كل حال لان الشيء الواحد لا يجوز وصفه بالاعداد الكثيرة اذا اختص بالصفات الكثيرة يبين ذلك ان السواد
لا يصح وصفه بانه ثلثة من حيث كان موجودا وسوادا ومحدثا وكذلك الجوهر من حيث كان جوهرا ومتحيزا
وموجودا ويلزم على ذلك الا يقتصروا في صفته تعالى على ثلثة فقط بل يثبت له من الاقانيم بعدد ما له من الصفات
كلها ويلزم ايضا ان يكون الواحد منا على هذا التفسير ذا اقانيم من حيث كان مختصا بصفات نحو كونه حيا وقادرا
وعالما فاما ما يذهبون من اثباتهم المسيح ابنا له تعالى عن ذلك علوا كبيرا فظاهر البطلان لان حقيقة هذا اللفظ لا
تجوز عليه تعالى ولا مجازها اما حقيقتها فهي لمن خلق من ماء غيره او ولد على فراشه ومجازها يستعمل فيمن يصح ان
يكون ولدا لمن اضيف اليه الا ترى انه لا يضاف الى الانسان على طريق التبني بعض البهائم لما لم يكن من جنسها
الذي يصح ان يكون ولدا وكذلك لا يقال فتى واثاب شيخا كبيرا لما لم يمكن ان يكون ولدا له ومعلوم ايضا
ان معنى هذا المجاز لا يليق به تعالى لان من تبنى انما يتبنى لاجل حاجة او شهوة او انس ببهايم ولان تقدير كون الولد

له اشد من تقدير كون الشيخ ولدا للشاب هذا لو جاز القياس على المجاز فكيف وذلك مما لا قياس عليه وهو يبطل قولهم
لهذا اللفظ بمعنى الكرامة بانا قد بينا انها لا تستعمل ايضا بمعنى الكرامة الا في موضع مخصوص لا يليق به تعالى على ان ذلك
يقتضي كونه ابا في حال خلق عيسى ويبطل قولهم انه اب فيما لم يزل على انه لو كان معنى التبني التعظيم والكرامة لصح
في كل من يعظمه ويكرمه ان يتبناه وذلك فاسد وبعد فقد كان يجب ان لا يختص عيسى في هذا الباب بما ليس لغيره
من سائر الانبياء لان الكرامة والتعظيم يثبتان للكل وبعد فان احدنا كما يتبنى لغيره على جهة الاكرام كذلك
قد يواخيه على هذا الوجه وعلى معنى التشبيه بالاخوة على الحقيقة فلا فرق بين من اثبت لله تعالى على هذا المعنى اخا
وبين من اثبت لله تعالى على هذا المعنى ابنا وبين من اثبت له اخا فاما ادعاؤهم ان في الانجيل حكاية عن
عيسى اني ذاهب الى ابي وانه امرهم ان يقولوا في صلاتهم يا ابانا وكل ذلك مما لم يثبت عندنا فيصح
الاحتجاج به لان نقل كتبهم لم يرد مورد الحجة وايجاب العمل ولو كان ثابتا لجاز ان يكون له وجه من المجاز صحيح
يحتمل تلك اللغة ويكون المراد بهذه اللفظة فيها ما يليق به تعالى لان اللغات اذا اختلفت لم ينكر ان يجوز
بعض الالفاظ في بعضها على وجه لا يستعمل في باب اللغات والذي ذكرناه ان يعلم استحالة ايجاد الولد عليه يوجب قيام
الدلالة وان كان لفظ كان ظاهره يخالف ذلك وهي اذا صحت محمولة على ما يطابق مدلول الدلالة فاما تعلقهم
قولهم في النبوة على قوله ان ابراهيم خليله فبعيد من الصحة لان الخلة ماخوذة من الاختصاص والاصطفاء فمن اختص من غيره
واصطفاه واطلعه على سره وصف بانه خليله على هذا المعنى ويقوي ذلك انه مختص مشتق من خلل الامور فيكون من
حيث اطلعه عليه وخبرت الاسرار اليه كانه جعل في خللها وهذا المعنى ثابت في ابراهيم لانه خصه من كرامته
ورسالته بما لم يخص به احدا من اهل زمانه وهذا المعنى وان كان موجودا في جميع الانبياء فغير ممتنع ان يصير كاللقب
لابراهيم من حيث غلب عليه واختص به كما خص موسى بانه كليم الله وان كان تعالى قد كلم الملائكة والبيت الحرام بانه
بيت الله وناقة صالح بانها ناقة الله وهذا كثير وقد قيل ان وصفه بانه خليل الله ماخوذ من المحبة لانه تعالى محب له
وقيل انه ماخوذ من الخلة بفتح الخاء التي هي الافتقار والحاجة ومنه قول الشاعر: فان اتاه خليل يوم مسغبة
يقول لا غائب مالي ولا حرم، وكانه عليه السلام لما ظهر من حاجته وانقطاعه الى الله ما لم يظهر من غيره واحتمل فيه اختلالا
لم ينل احدا قبله مثل ذلك في النار وامتحانه بذبح ابنه والبراءة من ابويه وصف بذلك وصار كاللقب له فان قيل
فما معنى وصفكم انتم له عليه السلام بانه روح الله وكلمته قيل معنى وصفه بانه روح ان الناس يحيون به في اديانهم كما يحيون
في اجسادهم بالارواح وهذا من حسن سيبة البلاغة وقيل ايضا ان الله تعالى لما اجرى العادة بان ينفخ الارواح في نطف الرجال

او استترت في ارحامهن الا انه خلق في مريم روحا وجسدا على خلاف مجرى العادة وبغير توسط جاز ان
يقال انه روح الله وقد سمى الله تعالى القرآن روحا وجبريل روحا ولم يكن في ذلك دليل على جواز التسمية بالبنوة
فكيف يصح التوصل بتسميته عيسى بانه روح الله الى جواز وصفه بانه ابن الله تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا
واما معنى وصفه بانه كلمة الله فهو من حيث كان الناس يهتدون به كما يهتدون بكلامه تعالى وهذا كما سمى الله قوله
كلامه من حيث الاهتداء به والنجاة في الدين نورا وشفاء وقيل ان معنى ذلك انه صار رجلا من
غير ذكر كانه قيل كن فكان من غير توسط جماع ولا خلق من نطفة وكل هذا لا شبهة لهم في البنوة.
لانا قد بينا ان تلك اللفظة لا تجوز على الله تعالى حقيقتها ولا مجازها واما ما يذهبون اليه في الاتحاد
فسنبين فساده وان كان باطلا ومنه ما لا يعقل والمعقول هو تفسيرهم لذلك بالحلول او المجاورة او التعلق
في المشيئة حتى صار كل ما يشاء احدهما شاءه الآخر والذي لا يعقل قولهم ان الذاتين صارت واحدة
وصار ما ليس بآله الها وما كان محدثا قديما وقد مضى القول في القديم تعالى لا يجوز عليه الحلول ولا المجاورة
مستقصى فاما الاتفاق في المشيئة فاول ما فيه ان من حق كل حيين صحة كون احدهما مريدا لما يكرهه الآخر
او لا يريده كما ان من حقهما صحة الاختلاف في الدواعي والافعال ولولا ذلك لم يتميز احد الواحدين من
الحيين وهذا يبطل ما ادعوه من وجوب اتفاقهما في المشيئة على ان من حق المريد منا ان يكون ما
او في حكم العالم والقديم تعالى من حيث كان عالما لنفسه يعلم كل ما يكون في المستقبل من المصالح ويريد
من ذلك ما يعلمه والمسيح عليه السلام يعلم بعلم وكان لا يجب ان يعلم كل شيء علمها القديم تعالى فكذلك
لا يجب ان يريد كل ما يريده على ان هذا القول يقتضي انه يتحد بسائر الانبياء لان عيسى انما يجب
الموافقة في المشيئة من كان نبيا فيجب هو بذلك اولى من غيره من الانبياء على ان عيسى قد اراد الاكل
والشرب وما شاكلهما من المباحات واراد العفو عن المذنب على راي كثير من الناس والقديم تعالى
لا يجوز ان يريد شيئا من ذلك فلم لا يجوز ان يوجب اتفاقهما في الارادة ان يجعل ارادتهما واحدة
او ان يثبت لهما ارادة غير متغايرتين وما قدمناه من الكلام يفسد الجميع ومما يبطل كون ارادتهما واحدة
خاصة ان احدنا انما يريد بارادة توجد في قلبه والقديم تعالى انما يريد بارادة توجد لا في محل على ما سندل
عليه من بعد فكيف يجوز على هذا ان يكون ارادتهما واحدة ولو جاز ان يريد بارادته تعالى الموجودة لا في
محل عيسى لم يكن بان يتعلق به اولى من ان يتعلق بغيره من الاحياء لفقد الاختصاص وهذا يقتضي ان جميع الاحياء

يريدون بارادته تعالى وذلك يؤدي الى امتناع ارادة القبيح على احدنا لان القديم تعالى كاره لذلك القبيح
وكراهته تتعلق بهذا الحي فيؤدي الى كونه مريدا للشيء كارها له في الحال الواحدة على ان هذا يقتضي كونه متحدا
بجميع الاحياء ويبطل اختصاصهم عيسى بذلك وليس كون القديم تعالى بارادة عيسى الموجودة في قلبه لانه
لا اختصاص لها به تعالى ولو جاز ان يريد بما في قلبه لجاز ان يعلم بما في قلبه من العلوم وكذلك القول
في الجهل والسهو وسائر المتعلقات لان ما يقتضي تعلق الكل اذ يتبع مثلا واحدا ويوجب ايضا ان يريد
بارادة غير عيسى من الاحياء ويتعلق به ما يوجد في قلوبهم وهذا يقتضي كونه مريدا للقبيح اذا اراده بعض
الاحياء ويمنع من كون احدنا مريدا لما غيره كاره له وعالما بما غيره جاهل به لان في تجويز ذلك مع
تعلق ما في قلوبنا به تعالى ما يوجب كونه تعالى مريدا كارها للشيء الواحد في الحال الواحدة وكذلك القول
في العلم والجهل ويوجب ايضا ما قدمناه من ان الاتحاد الذي ادعوه عام لجميع الاحياء غير مختص بعيسى فاما
قولهم ان الذاتين صارتا واحدة فمما لا يعقل ولا يصح ان يعتقده عاقل لان الشيئين يستحيل ان يصيرا
واحدا على الحقيقة كما يستحيل في الشيء الواحد ان يصير شيئين وابعد من ذلك واشد استحالة ان يصير
المحدث قديما لان المعلوم ان ما وجد بعد ان لم يكن لا يجوز ان يصير موجودا لم يزل لانه يؤدي الى اثباته
موجودا معدوما في حال واحدة وما ذكرناه من ابطال مذاهبهم في الاتحاد يبطل ما يذهبون اليه في عبادة المسيح
لان ذلك مبني على قولهم بالاتحاد وقد افسدناه على ان العبادة انما يستحقها القديم من حيث كانت نعمه
اصول النعم اذ لولا نعمة الله لم يصح نعمة منعم سواه لانه خلق المنعمين ومكنهم لا ينعمون به وخلق الشهوة
التي لولاها لم تكن النعمة نعمة وجعل ما به تكون النعمة على الصفات التي يقع الانتفاع بها فصارت جميع النعم
كانها نعمه لما ذكرناه وايضا فان نعمه بلغت قدرا عظيما لا يجوز ان يوازيه نعم غيره من المنعمين فلهذا
استحق العبادة دون غيره من سائر المنعمين ومعلوم ان ذلك لا يتاتى من غيره تعالى لان غيره من
الفاعلين لا يكون الا جسما قادرا بالقدرة وبالقدرة لا يصح الحياة والشهوات والطعوم وغير ذلك
مما ذكرنا ان العبادة يستحق له وبعد فمن المعلوم ان عيسى كان يعبد الله ويدعو الى عبادته فكيف
يكون هو المعبود على الحقيقة وكيف يصح في المعبود ان يعبد نفسه وكل هذا مما لا شبهة على عاقل فيه

فصل في الكلام على الصابئين

حكي عن بعض هؤلاء القول بان العالم
مخلوق من هيولى قديمة واكثرهم يثبت العالم محدثا على الحقيقة ويثبت له صانعا حكيما على ما تقوله الموحدون

٨٠

او استترت فى ارحامهن من الاناث وخلق فى مريم روحا وجسدا على خلاف مجرى العادة وتفرد باسقاط ان
يقال انه روح الله وقد سمى الله تعالى القرآن روحا وجبريل روحا ولم يكن فى ذلك دليل على جواز التسمية بالبنوة
فكيف يصح الموصل شبهة عيسى بانه روح الله الى جواز وصفه بانه ابن الله تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا
واما معنى وصفه بانه كلمة الله فهو من حيث كان الناس يهتدون به كما يهتدون بكلامه تعالى وهذا كما سمى الله القرآن
كلاما من حيث الاهتداء به والنبوة فى الدين نورا وشفاء وقيل ان معنى ذلك انه صار رجلا من
غير ذكر كانه قيل كن فكان من غير توسط جماع ولا خلق من نطفة وكل هذا لا شبهة لهم فى البنوة
لانا قد بينا ان تلك اللفظة لا تجوز على الله تعالى حقيقتها ولا مجازها واما ما يذهبون اليه فى الاتحاد
فمنه ما يعقل وان كان باطلا ومنه ما لا يعقل والمعقول هو تفسيرهم لذلك بالحلول او المحبة او الاتفاق
فى المشيئة حتى صار كل ما يريده احدهما اراده الآخر والذى لا يعقل قولهم ان الذاتين صارت واحدة
وصار ما ليس بآله الها وما كان محدثا قديما وقد مضى القول فى ان القديم تعالى لا يجوز عليه الحلول ولا المحبة و
مستقصى فاما الاتفاق فى المشيئة فاول ما فيه ان من حق كل اثنين صحة كون احدهما مريدا لما يكرهه الآخر
او لا يريده كان من حقهما صحة الاختلاف فى الدواعى والافعال ولولا ذلك لما تميز احد الواحد من
الاثنين وهذا يبطل ما ادعوه من وجوب اتفاقهما فى المشيئة على ان من حق المريد منا ان يكون عالما
او فى حكم العالم والقديم تعالى من حيث كان عالما لنفسه يعلم كل ما يكون فى المستقبل من المصالح ويريد
من ذلك ما يعلم والمسيح عليه السلام يعلم بعلم وكما لا يعلم يجب ان يعلم كل شىء علمه القديم تعالى فكذلك
لا يجب ان يريد كل ما يريده على ان هذا القول يقتضى انه يستحق به الانبياء لان يطلبوا انما يجب
الموافقة فى المشيئة من كان نبيا فليس هو بذلك اولى من غيره من الانبياء على ان عيسى قد اراد الاكل
والشرب وما شاكلهما من المباحات واراد الصفح عمن اذنب على راى كثير من الناس والقديم تعالى
لا يجوز ان يريد شيئا من ذلك فلم لا يجوز من اوجب اتفاقهم فى الارادة ان يجعل ارادتهما واحدة
او ان يثبت لهما ارادتين متغايرتين وما قدمناه من الكلام يفسد الجميع ومما يبطل كون ارادتهما واحدة
خاصة ان احدنا انما يريد بارادة توجد فى قلبه والقديم تعالى انما يريد بارادة توجد لا فى محل على ما سندل
عليه من بعد فكيف يجوز على هذا ان يكون ارادتهما واحدة ولو جاز ان يريد بارادة القديم تعالى الموجودة لا فى
محل عيسى لم يكن بان يتعلق به اولى من ان يتعلق بغيره من الاحياء لفقد الاختصاص وهذا يقتضى ان جميع الاحيا

يريدون بارادته تعالى وذلك يؤدى الى الشياع ارادة المسيح على احدنا لان القديم تعالى كان لو لم يكره المسيح
بكراهته تتعلق بهذا الحى فيؤدى الى كونه مريدا للشىء كارها له فى الحال الواحدة على ان هذا يقتضى كونه متحدا
بجميع الاحيا ويبطل اختصاصهم عيسى بذلك وليس كون القديم تعالى بارادة عيسى الموجودة فى قلبه لانه
لا اختصاص لها به تعالى ولو جاز ان يريد بما فى قلبه لجاز ان يعلم بما فى قلبه من العلوم وكذلك القول
فى الجهل والسهو وسائر المتعلقات لان ما يقتضى تعلق الكل اذ تمنع مثلا واحدا ويوجب ايضا ان يريد
بارادة غير عيسى من الاحياء ويتعلق به ما يوجد فى قلوبهم وهذا يقتضى كونه مريدا للشىء اذا اراده بعض
الاحياء ويمنع من كون احدنا مريدا لما غيره كاره له وعالما بما غيره جاهل به لانه فى تجويز ذلك مع
تعلق ما فى قلوبنا به تعالى ما يوجب كونه تعالى مريدا كارها للشىء الواحد فى الحال الواحدة وكذلك القول
فى العلم والجهل ويوجب ايضا ما قدمناه من ان الاتحاد الذى ادعوه عام لجميع الاحيا غير مختص بعيسى فاما
قولهم ان الذاتين صارتا واحدة فما لا يعقل ولا يصح ان يعتقده عاقل لان الشيئين يستحيل ان يصيرا
واحدا على الحقيقة كما يستحيل فى الشىء الواحد ان يصير شيئين وابعد من ذلك واشد استحالة ان يصير
المحدث قديما لان المعلوم ان ما وجد بعد ان لم يكن لا يجوز ان يصير موجودا لم يزل لانه يؤدى الى اثباته
موجودا معدوما فى حال واحدة وما ذكرناه من ابطال مذاهبهم فى الاتحاد يبطل ما يذهبون اليه فى عبادة المسيح
لان ذلك مبنى على قولهم بالاتحاد وقد افسدناه على ان العبادة انما استحقها القديم من حيث كانت نعمه
اصول النعم اذ لولا نعمة الله لم يصح نعمة منعم سواه لانه خلق المنعمين وملكهم ما ينعمون به وخلق الشهوة
التى لولاها لم تكن النعمة نعمة وجعل ما به تكون النعمة على الصفات التى يقع الانتفاع بها فصارت جميع النعم
كانها نعم منه لما ذكرناه وايضا فان نعمه بلغت قدرا عظيما لا يجوز ان يوازيه نعم غيره من المنعمين فلهذا
استحق العبادة دون غيره من سائر المنعمين ومعلوم ان ذلك لا يتاتى من غيره تعالى لان غيره من
الخلق ليس لا يكون الا جسما قادرا بقدرة وبالقدرة لا يصح الحيوة والشهوات والطعوم وغير ذلك
مما ذكرناه ان العبادة يستحق له وبعد ففى المعلوم ان عيسى كان يعبد الله ويدعو الى عبادته فكيف
يكون هو المعبود على الحقيقة وكيف يصح فى المعبود ان يعبد نفسه وكل هذا مما لا شبهة على عاقل فيه

فصل فى الكلام على الصابئين وحكى عن بعض هؤلاء القول بان العالم
مخلوق من هيولى قديمة واكثرهم يثبت العالم محدثا على الحقيقة ويثبت له صانعا حكيما على ما تقوله الموحدون

الا انهم يذهبون الى عبادة الكواكب وتعظيم اقدارها ومنهم من سماها آلهة واكثرهم سماها ملائكة وردوا على
من اثبت العالم قديما او اثبته مفعولا من هيولى قديمة وقد مضى الكلام فيما مضى من الكتاب فاما ابطال قولهم
في عبادة الكواكب فالاصل فيه ان العبادة اذا كانت انما يستحق بنعم مخصوصة على ما ذكرنا في الرد على النصارى
فمن ليس بحي ولا قادر كيف يصح عبادته ولو كانت النجوم ايضا حية قادرة لم يجز ان ينعم بما يستحق من اجله
العبادة لان الجسم لا يقدر الا بقدرة والقادر بقدرة لا يصح منه فعل الاجسام والحيوة والشهوات وسائر
ما عددناه مما يستحق العبادة والكلام ما دل على ان الكواكب غير حية ولا قادرة السمع فان ذلك
معلوم من دين نبينا صلى الله عليه وآله ولا خلاف بين الامة فيه وفي ان الله تعالى هو الذي يصرفها ويحركها
وانه لا تصريف لها في نفوسها وقد استدل ايضا على انها غير حية ان فرط الحرارة لا يجوز ان يثبت
مع الحيوة وان ما كان في الحرارة كالنار لا يجوز ان يكون حيا لان حرارة النار تفرق البنية وتنفيها
ويبطل الحيوة وقد علم ان حرارة الشمس اعظم كثيرا من حرارة النار بدلالة انها تؤثر مع البعد ولا تؤثر
النار من القرب واذا لم يثبت الحيوة مع حرارة النار فاولى ان لا يثبت مع ما هو اشد حرارة منها
واذا لم تكن حية فليست قادرة وكيف يكون النجوم قادرة مع ان تصرفها يجري على طريقة واحدة من غير
اختلاف ومن شان القادر ان يختلف دواعيه ولا يجب اتفاقها ووقوع افعاله على نمط واحد ولولا
ما ذكرناه لم ينفصل المسخر من المختار ولو سلم انها قادرة لم تخرج عما تقدم ذكرناه من استحالة وقوع ما به
يستحق العبادة من جهتها على انها اجسام والجسم لا يصح ان يفعل في غير محل قدرته الا بالمماسة وقد علم ان
الكواكب غير مماسة لنا فكيف يفعل فينا وليس يجوز ان يجعل مماستها للهواء الذي يماسنا وايضا
ان شعاعها يقوم مقام المماسة لان ذلك الشعاع وكذلك الهواء جسمان لطيفان ولا يجوز ان يكونا
آلة في فعل الجسم في غيره وليس لاحد ان يقول لولا انها مدبرة للعالم لم يجز حدوث كثير من الحادثات
فيه بحسب قربها وبعدها وحركاتها وذلك ان هذا لو صح على ما فيه من الدعوى لم يمتنع ان يكون القديم
الحكيم تعالى اجرى العادة بان يحدث الحوادث عند حركات الكواكب المخصوصة لما يعلم من المصلحة كما
انه تعالى قد اجرى العادة بان يحدث الولد عند الوطء ولم يدل ذلك على انه من فعل الواطي

فصل في الكلام على من عبد الاصنام من جاهلية العرب وغيرهم

اعلم ان العبادة اذا كانت لا يستحق الا بالنعم المخصوصة لانها ضرب من الشكر وكيفية له والشكر

السمع على ان الكواكب غير حية ولا قادرة وان الله تعالى هو الذي يصرفها ويحركها وانه لا تصرف لها في نفوسها

بنیاد محقق طباطبایی

لا يكون الا على النعم فمن المعلوم ان ما لا يصح منه النعم لا يستحق العبادة كما لا يستحق الشكر وليس يجوز ان يجعل ذلك للتقرب الى
الله تعالى على ما حكي عنهم لان عبادة من ليس بمنعم قبيح كما يقبح شكره والقبيح لا يتقرب به الى الله تعالى بل يتوقى
ما يبعد عنه ولو جاز ان يعبد تقربا اليه وليس فعل الحكيم مثله والسجود من العبادة في شيء فلذلك جوزنا ان يكون
بعض الجمادات ويصل اليه الا ان ذلك وان جاز عقلا فالعبادة به موقوفة على السمع كما ان الصلاة الى جهة
مخصوصة طريق الشرع

باب الكلام في العدل

اعلم ان غرضنا في هذا الباب
ان نثبت انه تعالى لا يفعل القبيح ولا ما يجري مجرى القبيح من الاخلال بالواجب بل ان افعاله كلها حسنة والكلام
في العدل على هذا المعنى تفصيل لم يخرج عن الافعال وما يتعلق بها ويرجع اليها ولهذا وجب ان نبين ضروب الافعال
واقسامها واحكامها في حسن وقبح ووجوب ويتعلق بهذه الاحكام النفي والاثبات ولما كان تنزيهه تعالى
عن القبيح انما يتم بان يكون قادرا عليه اذ لو فعله كان قبيحا وجب ان يدل على ذلك ونبين الوجه الذي لاجله
لم يختر فعل القبيح وكذلك ايضا يجب تنزيهه عن ارادة القبيح والاخبار بالكذب بعد ان نبين ان ارادته وكلامه
من فعله وانهما ليسا من صفات ذاته على ما يذهب اليه المخالف ولا بد من بيان ان تصرفنا محدث من
جهتنا لان ذلك متى لم يثبت لم يجب اضافة القبيح والحسن فيما يتصرف فيه الينا دونه تعالى ولو انه كان من فعله
عز وجل لم يكن الا حسنا ولا ينفي عنه القبيح ويلحق بذلك الكلام فيما نقول انه واجب وليس بواجب كما لا يصح
وما اشبهه والكلام فيما نقول انه واجب وهو واجب كاللطف والعوض وبعثة الانبياء وتعريف المصالح وما يجري
ذلك والكلام في حسن التكليف وشرائطه وصفات المكلف يلحق ايضا بذلك لان فيه ما يحسن وفيه ما يجب وقد
ادعى قوم قبح التكليف في الاصل وادعى آخرون وجوبه على بعض الوجوه فلا بد من تمييز الصحيح من ذلك من الباطل ونحن
نفصل ذلك ونرتبه في ابوابه ان شاء الله

فصل في اقسام الافعال

اعلم ان الفعل هو ما وجد بعد ان كان معدوما وان شئت ان تقول هو ما حدث عن قادر ولهذا لا يعلم فعلا الا
من علم ما ذكرناه ولا يعلم ما ذكرناه الا من علمه فعلا وانما لم نقتصر في حده على انه المحدث او انه كائن بعد ان لم يكن
لان ذلك لا ينبئ عن تعلقه بالفاعل وقد يعلمه محدثا من لا يعلمه فعلا كاصحاب الطبائع وغيرهم والفعل ينقسم في الاصل الى
قسمين احدهما لا صفة له زائدة على حدوثه كالكلام الذي يقع من الساهي والنائم وهذا القسم لا يوصف بقبح
ولا حسن والقسم الآخر يكون له صفة زائدة على حدوثه وهو على قسمين احدهما ان يكون فاعله ليس يخرج من
باب ما يستحق به المدح او الذم والآخر ان يكون مخلى بينه وبينه وما هو على ذلك على ضربين قبيح وحسن فما من حقه

ان يستحق فاعله به الذم على بعض الوجوه هو القبيح وما من حقه ان لا يستحق من فعله الذم هو الحسن فاما القبيح فليس ينقسم
في هذا الباب مع انقسام الحسن وان كان ينقسم على وجه آخر الى كفر وفسق وصغيرة وكبيرة عند بعض الناس واما الحسن فله
اقسام خمسة فادونها الا يكون له صفة زائدة على حسنه ولا يختص بفعله ذم ولا مدح وهذا هو المباح في المعنى وان كان
لا يسمى بذلك الا اذا اعلم فاعله او دل على ذلك من حاله وثانيها ان يختص الحسن منه بزائد يستحق لكونه عليها المدح بفعله
(ان لا يستحق بفعله ذم ولا مدح)
المدح ولا يستحق بالا يفعله الذم وهذا هو الذي قد يوصف بانه ندب ومرغب فيه وثالثها ما هو بالصفة التي ذكرناها
ويكون مع ذلك متى هو موصول الى غيرنا فله على وجه مخصوص فيوصف بانه واجب مضيق وذلك نحو رد الوديعة بعينها و
رد عين ما شاء والغصب وقضايا سهامها يستحقه الذم متى لم يفعله ولم يفعل ما يقوم مقامه وهذا الوجه المخير فيه وذلك نحو
قضاء الدين الذي لا يختص به الاسم مخصوصه ومثاله في الشرع الكفارات الثلاث في الايمان ثم الواجب
ينقسم قسمة اخرى فما كان يختص لكل شخص في نفسه من غير ان يقوم فعل غيره مقامه فهو الموصوف بانه من فروض الاعيان
وما يقوم فعل غيره فيه مقام فعله حتى يكون اداء ذلك الغير له مسقطا عنه هو الفرض هو الموصوف بانه من فروض
الكفايات ومثال الاول اكثر في العبادات من الصلاة والصيام وغيرهما ومثال الثاني الصلاة على الموتى
ومواراتهم والجهاد وما اشبه ذلك

فصل في الدلالة على ان في الافعال ما ليس بحسن ولا قبيح

اعلم ان في الناس من استبعد ذلك وادعى ان الفعل لا يخلو من القبيح والحسن كما لا يخلو من العدم او الوجود
او الوجود من القدم والحدوث والامر فيه واضح لان ما يجوز حدوثه لو كان حسنا او قبيحا لكان المقتضي لمجرد حدوثه
وهذا يوجب قبح كل محدث وكذلك ان كان حسنا لمجرد حدوثه يجب حسن كل محدث ولم يكن القبيح بان يكون كذلك
اولى من الحسن ولا الحسن بان يكون كذلك اولى من القبيح للاشتراك في الحدوث الذي جعلوه كالعلة وليس هذا كما
ذكروه في الوجود والعدم والحدوث والقدم لان ذلك اثبات ونفي فيتقابلان ولا واسطة بين نفي الصفة
واثباتها على سبيل التقابل ويكون الشيء حسنا او قبيحا ينبئ كونه على حكمين وقد يخلو الذات الواحدة من الحكمين اذا خلت
من ان يكون واقعا على ما يؤثر في كل واحد من الحكمين من الوجوه وان استحال خلوها من نفي الصفة واثباتها وليس
لاحد ان يقول الا حكم فيما لا صفة له زائدة على وجوده بانه عبث من حيث لا غرض فيه وذلك ان العبث هو
صرف من الافعال على الوجه الذي من حقه ان يوقع عليه وهذا لا يتم الا مع القصد وكمن هو قاصد الساهي والنائم
يخرج فعلهما عن هذا الوجه فكيف يكون عبثا واما مثال ما يخلو من القبح والحسن من الافعال فهو ما تقدم ذكره من
كلام الساهي والنائم وحركاتهما التي لا تتعدى على غيره لان الكلام انما يكون له حكم بالقصد فقصده الا يتبع من النائم

[هامش: ... سبق ... كالكفر والفسق ... وصغيرة وكبيرة [illegible]]

الخبر والامر والا بان يراقب الكلام وكذلك الحركة انما تكون كسبا بان يخبر بها نفع او يدفع بها ضرر او ضرب من
القصد فاما ما لا يفتقر الى القصد والاعتقاد في قبحه او حسنه فقد يقع قبيحا او حسنا من الساهي والنائم وذلك نحو
سقطة ليده وانقلابه على ما افسده من متاعه لان حقيقة الظلم ما يتم في ذلك ولو انه حرك يده على موضع الجرب
فالتذ بذلك صاحب الجرب لكان فعله حسنا من حيث كان نفعا وان لم يكن منعما به عليه لان النعمة تفتقر الى القصد
الا انه لا يستحق على القبيح ذما ولا على الحسن مدحا لان استحقاق ذلك مشروط بالتمكن من التحرز وبالقصد وهما
مفقودان في النائم

فصل في ذكر الطريق الى معرفة القبائح وبيان ما له يقبح

قد بينا في حد القبيح انه ما يستحق به فاعله الذم على بعض الوجوه وان شئت ان تقول اذا اردت الشرح والبيان بان
حقه اذا وقع من العالم به المخلى منه وبينه ان يستحق عليه الذم وقد يضاف الى ذلك ان لم يعلم مع احترازا من الصغيرة
عند من ذهب الى التحابط والقبيح وان وقع من الطفل والبهيمة لم يستحق به الذم فانه مما لو وقع من العالم بقبحه لاستحق
به ما يخرج عما ذكرناه والعلم بقبح القبائح قد يكون ضروريا وقد يكون مكتسبا وما يعلم بالاكتساب على ضربين
احدهما مكتسب غير مستدل عليه والآخر مستدل عليه فاما ما يعلم ضرورة فهو العلم بالجملة [illegible] اخفى بعضه مثل
العلم بان الظلم قبيح والامر بالقبيح وكفر النعمة قبيحان والكذب الذي لا يدل عليه هو العلم بان الضرر المخصوص المعين
قبيح لانا متى علمنا في فعل زيد لعمرو انه ظلم فلا بد ان نفعل اعتقادا بقبحه لدخوله في الجملة المتقررة في العقل ويكون ذلك
الاعتقاد علما لدخوله في الجملة المعلومة ومطابقته لها وقد يصح ان يعلم ان في الفعل بعينه انه على الصفة التي تقرر في
العقل العلم بقبحها اختص بها تارة ضرورة وتارة بالاخبار والكتاب فمثال الضرورة ان يسمع رجلا يقول لغيره
اظلم فلانا ويضطر الى قصده فيحصل ضرورة ان قوله امر بالقبيح وكذلك قد يعلم احدنا في قتله لمن لا يعلمه مستحقا
للقتل انه بصفة القتل واما العلم بالاخبار فهو ان يخبر زيدا لو لم عمرا فاذا اخبرنا وعلمنا قبحه وكان العلم بالقبيح
المعين لا يكون الا مكتسبا كما ان العلم بالجملة لا يكون الا ضروريا فاما ما يعلم قبحه بالاستدلال فمثاله الكذب الذي
يحصل به النفع او يدفع به الضرر لان المعلوم باضطرار ما هو قبح الكذب الذي لا يقع فيه خلاف نفع ولا دفع ضرر
فاذا اعتبرنا ما له قبح ذلك وعلمنا انه انما قبح لكونه كذبا لا لتعريه من النفع ودفع الضرر بدلالة انه لو قبح لتعريه لجرى
مجرى الصدق في انه يجب ان يقبح متى كان كذلك وكان يجب ان يستويا فيما له يختار الافعال ولجاز ان يختار
العاقل العالم بحالهما الكذب على الصدق متى توصل كل واحد منهما من النفع الى مثل ما يتوصل الآخر اليه كما جاز
ان يختار الصدق على الكذب فلما لم يجز ذلك علم ان كونه كذبا هو وجه قبحه فيحمل عليه كل كذب ويحكم بقبح الجميع فاما

الكلام فيما يقبح القبيح فالاصل فيه ان يبين ان القبيح انما يختص بكونه كذلك لصفة فارقت بها ما ليس بقبيح ثم يبين انه
لا بد من وجه يقتضي كونه على تلك الصفة ثم يبين ما تلك الوجوه الذي يدل على الاول ان القبيح اذا كان مما يستحق
به الذم وليس لذات يفعله وفارق بذلك لكن الذي لا يستحق به الذم ولنا علمنا ان يفعله لا بد من صفة
اختص بها لاجلها وقعت الفارقة كما قلنا يختص صفة الفعل لا فارق من تعذر عليه بوضع ذلك ان الحسن لو لم
تفترق في كونه قبيحا وحسنا فلو لم تكن القبيح صفة فارق بها ما هو من جنسه لم يكن بالقبح اولى منه فاما
الذي يدل على انه لا بد من وجه فهو انه اذا ثبت اختصاصه بصفة في كونه قبيحا فلا بد من مختص لتلك الصفة لانه لم
يختص ما يختص لم يكن بالثبوت اولى من الانتفاء ولا بان يختص بها اولى من غيرها ولهذا قلنا انه لا بد من وجه يجري
مجرى العلة وان لم يكن علة على التحقيق لان العلة هي المعنى المحدث الموجب للصفة لغيره والوجه ما يجب الحكم لاجله وليس بمعنى
فاما الشرط فهو ما يثبت الصفة او الحكم عليه حالا ممكن كونه منفصلا ولهذا كان وجود الجوهر شرطا في تحيزه لما وقف التحيز
عليه ولم يجز ان يكون منفصلا ولهذا كان وجود الجوهر شرطا في تحيزه لما وقف التحيز عليه ولم يجز ان يكون منفصلا منه
وكان وجود المدرك وارتفاع الموانع شرطا في الادراك لما وقف الادراك عليه ولم يجز ان يكون ذلك التقصي
كون المدرك مدركا لا ينفصل منه ثم بعد الآن الا ان نبين الوجوه التي لها يقبح القبائح والقبائح على ضربين عقلي وكلي(?)
فالعقلي يقبح لوجوه معلومة على سبيل التفصيل نحو كون الظلم ظلما والكذب كذبا ونحو كون الفعل ارادة القبيح والامر
بالقبيح وجهلا وكفرانا لنعمة وتكليف ما لا يطاق الى ما شاكل ذلك ويمثله وان لم يعلم وجه قبحه على التفصيل فمعلوم انما
يقبح لكونه مفسدة ويكون كذلك بان يؤدي الى الاقدام على القبيح او الى الاخلال بالواجب فان يدعوا الى
القبيح او يصرف عن فعل الواجب الا الوجه الذي يختص به في نفسه وعلمنا ان القبيح لا يعلمه قبيحا الا من علم قبحه اما على الجملة
او على التفصيل يدل على ذلك انا قد نعلم الفعل ولا نعلمه قبيحا حتى نعلم انه ظلم او كفر نعمة او غير ذلك من وجوه القبائح
على قبحه لا مكان ثبتت ان وجه القبح لا بد من ان يعلم من علم قبحه والقول في القبائح الشرعية كذلك لان الحكيم اذا نهى
عنها دل نهيه على ان لها وجه قبح على الجملة فمن عرف قبحها بالنهي لا بد من ان يكون عارفا بان لها على الجملة وجه قبح
وليس يجري القبيح وجه قبحه فيما ذكرناه مجرى المتحرك في انه قد يعلمه متحركا من لا يعلم حركته لا جملة ولا تفصيلا وذلك
ان العلم بالحكم اذا لم يسبق العلم بالوجه المؤثر فيه فانما يحتاج الى الاستدلال على ان ذلك الوجه هو العلة فيه لا الى
اثباته واذا تقدم العلم بالصفة والحكم جاز ان يطلب علته بالاستدلال فمثال الاول القبائح ومثال الثاني المتحرك
وما جرى مجراه ولو كان العلم بالحكم مطلقا للعلم بانه متحرك جرى مجرى القبيح في الحاجة الى اثبات علته وموثر الا الى اثباته

في الجملة فاما الذي يدل على ان المقتضي لقبح القبائح هو ما ذكرناه من الوجوه دون ما يدعيه المخالف فطريقان احدهما ان
يبتدئ فيدل ان الوجوه هي التي ذكرناها والطريق الآخر ان نبين ابطال ان يدعي في ذلك من الوجوه ثم نبين
فساد ما عدا الذي نذكره منها ونحن نبين الامرين واما الطريقة الاولى فالذي يدل عليها انا قد علمنا ان
العاقل متى علم الفعل ظلما علم قبحه وان لم يعلم شيئا آخر ومتى علمه ضررا مستحقا او مؤديا الى نفع او دفع ضرر او اعتقد
بعض ذلك فيه لم يعلمه قبيحا فلولا انه قبيح لكونه ظلما لما علم قبحه عند تجرد علمه بانه على هذه الصفة كما انه لم يقبح لعدمه ولا
وجوده ولا تعلقه بالفاعل لم يعلم قبحا من علمه كذلك والقول في باب القبائح كالقول في الظلم لان من عرف كون
الفعل كفرا للنعم وجهلا وتكليفا لما لا يطاق لا بد من ان يعلم قبحه اذا ارتفع اللبس ويبين لما عداه ان يدعي ان الظلم
انما قبح لمعنى لصاحبه كونه ظلما ولا ينفك منه وذلك انه يؤدي الى كل ما عداه او الى ان يجوز في سائر الافعال مثله حتى
يسوغ لقائل ان يقول ان الحركة ليست هي الموجبة لكون الجسم متحركا لكن الموجب لذلك معنى يصاحبها ولا ينفك منه وكذلك
القول في جميع الموجبات على ان المعنى المدعى لا يخلو من احد امرين اما ان يكون الظلم هو المحتاج في وجوده اليه او هو
المحتاج الى الظلم والاول يؤدي الى جواز وجود ذلك المعنى عاريا من الظلم وكان لا يمتنع وجوده مع العدل فيجوز قبحه
وان كان الثاني فلا بد من تجويز وجود الظلم عاريا منه وهذا يؤدي الى ان يكون الظلم على بعض الوجوه حسنا
وقد علمنا خلاف ذلك فان قال قائل كيف يصح ما ادعيتموه من ان يكون كل من علم الفعل ظلما علمه قبيحا وان
العلم بقبح ما له صفة الظلم ضروري والمجبرة يخالف ذلك ويثبت من افعال الله تعالى ما هو عندكم بصفة الظلم وينفي كونه
قبيحا وكذلك عباد ابن سليمان فانه ينفي الاعراض عما يفعله القديم تعالى من الامراض وان اعتقد حسنه وليس يمكن
ان تدعوا عليه القول بانه تعالى انما يعذب اطفال المشركين بذنوب آبائهم او من حيث علم انهم يكفرون
فيؤول الامر الى ان نعلم لم تثبت له صفة الظلم لانا لا نقول ذلك ولا نعتقده وعنده انه لا يؤاخذ بذنوب
آبائهم في عقابهم وان تعذيبهم يحسن ابتداء على انا نفرح بجواز تعذيبه لاطفال المؤمنين بل المؤمنين انفسهم وان
اعتقدوا حسنه وكل ذلك عندكم بصفة الظلم القبيح قيل له ان الجواب السديد من هذا السؤال فهو ان العلم بقبح ما له
صفة الظلم على سبيل الجملة التي ذكرناها وجوب حصوله لجميع العقلاء مرتب على صفة الظلم المعقولة من الشاهد
لانه متى لم يميز تلك الصفة على سبيل الجملة التي ذكرناها وجوب حصوله لجميع العقلاء مرتب على الظلم المعقول من الشاهد
لانه متى لم يميز تلك الصفة على سبيل الجملة لم يعلم قبح ما اختص بها والظلم المعقول في الشاهد هو ما وقع منا ويتعلق
بنا وانتفت عنه الوجوه المذكورة من النفع ودفع الضرر والاستحقاق وكل عاقل يعلم قبح ما له هذه الصفات من الضرر

الا ان بعضهم ظن ان لحال الفاعل تأثيرا فيما له يقبح القبيح فاثبته قبيحا لمن ليس بمالك وغير قبيح من المالك وهذا تخصيص
فان العالم يحسنه الحكم وهذا علة لم تشارك العلم بالحكم والعلم بوجه القبح وان كان عنده ضروريا على سبيل الجملة فلابد
في العلم بانه المؤثر في القبح من ضرب من الاعتبار والاستدلال بخلاف المجبرة على هذا غير قادح فيما ادعيناه من
العلم الضروري وانما يشاركون ما يعلم بالاستدلال واذا ادعينا بما ذكرناه وتذكره انه لا تأثير لحال الفاعل في
قبح القبيح سقطت شبهتهم وقول الاباضية والبغدادية قول المجبرة وان خالفهم في ضرب من الاعتلال لانه اعتل في نفي الحسن
عما يفعله الله تعالى من الالام بانه لو عوض عن فعله لجاز ان يثبت على فعله فالفرق عند التحقيق يرجع الى تعليل
ما له قبح الظلم لكلا فيهم والمجبرة قول الكل واحد ومما يجاب عن هذا السؤال هو ان المعلوم لعوض ما ذكرناه من العلوم
بالتناقض اذا احدث بالصفات الحسنة لا يبلغ في الكثرة الى حد من لا يجوز عليه من الجماعات دفع ما يعلم باضطرار واو
اظهار خلاف ما يبطن ومن تحقق هذا الخلاف منهم وبعضه تحصلوا [illegible] اعتقادا يجوز عليهم الاخبار ربما يعلمون خلاف
ما استقر في العقول كلها لا يتبع [illegible] ما يجري هذا المجرى الا ترى انا لا نصدق من اخبرنا عن نفسه بانه يعتقد قبح الاحسان
الى الغير او لا يعلم [illegible] التفصيل [illegible] من حيث استقر في العقول خلاف قوله وكذلك ما يقوله
المجبرة اذا تبع قولهم بالغ الى هذا التفصيل ومما يجاب به ايضا عن ذلك هو ان القوم لم يعرفوا الى فضل كل فاعل
من قبح الظلم والعدل والاحسان والاساءة لكنهم اعتقدوا ان المرجع بهذا الفرق الى الشهوة والنفار فاثبتوا
الحكم المعلوم بثبوته ضرورة وخالفوا فيما يرجع اليه هذا الحكم وهذا ضرب من التفصيل يجوز دخول الشبهة على
بعضه فان قيل وان يخفى [illegible] ذلك الى الشهوة والنفار ونحن باشتباه ان اطعام الفعل المجرد ظلم لم
والاساءة اليه والاطعام المرغوب [illegible] شهوتنا جميعا به فلو كان الفرق بين القبيح والحسن يرجع الى
الشهوة والنفار لاستوى هذان الفعلان وقد علمنا اختلافهما في العقول وايضا فكل عاقل يفصل بين تصرفه في ملكه
وتصرفه في ملك غيره وان كان مشتغلا بالحج [illegible] لم يعلم حد واحد وايضا فان ما يرجع الى الشهوة والنفار
قد تختلف احوال العقلاء فيه ولا يختلف في الفصل بين الظلم والعدل والاحسان والاساءة وايضا فان الشهوة
والنفار يختلفان بالادراكات والاستقباح يتعدى الى غير المدركات ومما اجبنا عن هذا السؤال ان الظلم المعلوم
قبحه في العقول هو المعلوم وقوعه والمجبرة لم يجيزوا وقوع ما له صفة الظلم منه تعالى واذا اعتقدوا ذلك فلعلها اجازوا ان يجهلوا
قبحه ويعتقدوا حسنه وهذا الجواب ليس بصحيح لانه اذا كان المستقر في العقل قبح ما له صفة الظلم فلابد لمن اعتقد في فعل من
الافعال ان له صفة الظلم وان لم يكن كذلك على الحقيقة من ان يعتقد قبحه وليس يفتقر في هذا الى ان يكون عالما بوقوع

ذلك وصفته بل الاعتقاد يكفي في وجوب حصول الاعتقاد بقبحه الا ترى ان الكذب العاري من النفع ودفع الضرر لما كان
معلوما قبحه وجب فيمن اعتقد في بعض الاخبار الصدق انه بهذه الصفة ان يكون معتقدا لقبحه وكذلك لو اعتقد فيمن لم يوقع جزاء اصلا
انه قد اوقعه كذبا لوجب ان يتبع ذلك اعتقاده وقوع القبيح من جهته ولا يراعى في شيء من ذلك ان يكون عالما وهكذا
القول فيمن اعتقد في بعض الافعال انه احسان وان لم يكن كذلك على الحقيقة من ان يعتقد قبحه وليس يفتقر في هذا الى ان
يكون عالما بوقوع ذلك وصفته بل الاعتقاد يكفي في وجوب حصول الاعتقاد بقبحه الا ترى ان الكذب العاري من النفع
ودفع الضرر لما كان معلوما قبحه وجب فيمن اعتقد في بعض الاخبار الصدق انه بهذه الصفة ان يكون معتقدا لقبحه
وكذلك لو اعتقد فيمن لم يوقع جزاء اصلا انه قد اوقعه كذبا لوجب ان يتبع ذلك اعتقاده وقوع القبيح من جهته ولا
يراعى في شيء من ذلك ان يكون عالما وهكذا القول فيمن اعتقد في بعض الافعال انه احسان وان لم يكن كذلك في
نفس الحقيقة انه فاعل لما له صفة الاحسان وان لم يكن فاعلا له ومما يوضح ما ذكرناه ان العلم بان ما لم يسبق المحدث
يجب ان يكون محدثا لما كان مستقرا في العقول كاستقرار العلم بقبح ما له صفة الظلم على الجملة وجب فيمن اعتقد في ذوات
انها محدثة وان ذوات اخرى لم يسبقها في الوجود وان لم يكن اعتقاده اصلا ان يكون معتقدا لحدوث الجميع ولم يؤثر في
وجوب هذا الاعتقاد انه مبني على المعتقد لا اصل له ومما اجيب به عن ذلك ان المجبرة لم تثبت فيما يفعله القديم تعالى
على هذا بهم من الظلم في العباد كونه قبيحا واستحقاق الذم به الى المكتسب دون الخالق وهذا مما يجوز ان يدخل الشبهة
في مثله لان العلم الضروري انما يتناول قبح ما له هذه الصفة على الجملة وان الذم مستحق بذلك ولا يمتنع دخول الشبهة في كل
فاعل في ذلك يستدل عليه وهذا غير مستقيم ايضا لان القبيح انما يمتنع في العقول من فاعله يستحق الذم به ولا بد من ان يكون
عالما ان على معقوله على الجملة وهو من يتعلق به وجوب [illegible] وقوعه بحسب قصده ودواعيه وهذا المتعلق بعينه قد اعتقدوه
في القديم تعالى على ابلغ الوجوه كلها واكدها فكيف يصح مع ذلك ان يعتقدوا حسنه من جهته على ان هذا الامر ثاني
فيما يعتقدونه انه تعالى انفرد به مما له صفة القبيح كتعذيب الاطفال وما جرى مجراه ويكفي الاعتراض بذلك
ان صح الجواب عن غيره ومما اجيب به عن ذلك انه غير ممتنع في العلم الضروري ان يكون الله تعالى يحدثه في العقلاء [illegible]
من الشبهة [illegible] على [illegible] لم [illegible] وعلى هذا يجوز ان تكون المجبرة [illegible] فيما يخبرون به عن نفوسهم وان
العلم الضروري يتبع [illegible] حاصل لغيرها ممن خلا من الشبهة وهذا ظاهر الفساد لان من كمال العقل عندنا العلم بقبح
القبائح وحسن الحسن ووجوب الواجب على الجملة فمن كان عاقلا من المجبرة لابد من ان يكون عالما بذلك
والعلم الضروري لا ينتفي بالشبهة بل هو مانع منها فكيف يستقيم هذا الجواب فان قيل فكيف قولكم في الجواب [illegible]

قيل من قال منهم ذلك على الحقيقة صفة الظلم وكذلك كثير من العرب في استحسان العادات وقبح الاحوال فمتى اعتادوا خرج فانهم
اعتقدوه وان كان منهم يكفر بكلامهم ويستحق القتل فلهذا استحسنوا قتله ولو اعتقدوا انه بصفة الظلم لم يجز ان يستحسنوه وقد
بينا ان الاعتقادات في هذا الباب تتبع بعضها بعضا وكذلك ايضا من استحسن العادة والغيرة على الاحوال في
العرب لابد من ان يعتقده استحقاق ذلك ببعض الامور اما بالخلاف او النفي او الابتداء بالمعاداة والحرب
او غير ما ذكرناه وكل هذا لا يقدح فيما قررناه من الاصول واما الطريقة الثانية في ان القبيح لا يخلو من ان
يكون انما قبح لما ذكرناه من الوجوه وهي المبنية على القسمة فالذي يبين صحتها ان القبيح لا يخلو من ان يكون انما قبح
لجنسه او لعدمه او لعلة او لوجه سوى ما ذكره من الوجوه او لانتفاء وجود معنى او لانتفاء معنى او للاحوال فاعله ككونه
محدثا معلوما مريدا او لانه نهي عنه وتجاوز بفعله ما حد له او لما قدمناه من وجوه القبح ككونه ظلما وكفر النعمة وما اشبه ذلك
ويكون بطلان هذه المذاهب اجمع والذي يفسد ان يكون قبيحا لجنسه ان ذلك يقتضي قبح كل الم وضرر وقد علمنا حسن كثير
من ذلك وليس لاحد ان يدفع تجانس الحسن والقبيح من الضرر ويدعي انه لا يكون الا مختلفا لان الدليل قد دل على ان
التماثل بين الذوات لا يتبع بالقبح والحسن ولا يكلف يتجدد في حال الحدوث وانما يتماثل الصفات النفسية التي
يحصل في العدم والوجود وكيف يدفع تماثل الحسن والقبيح وقد علمنا ان المدرك الكذب لا يفصل بينه وبين الصدق و
يشتبهان عليه كما يشتبه عليه الجوهران والسوادان على ان جنس الضرر الذي يقع ظلما فانه يصح حدوثه عدلا بان يقارنه
بعض ما يخرج الفعل من كونه ظلما فكيف يكون قبيحا لجنسه ومثل ذلك يبطل القول بانه قبيح لوجوده او عدمه
لانه يؤدي الى قبح كل محدث موجود ولو قبح لعدمه على سوى ما ذكره من الوجوه لم يمتنع ان يقبح على بعض الوجوه التي
ذكرنا ككونه ظلما وكفرا للنعمة الى غير ذلك وان لم يحدث على ذلك الوجه الذي اشرنا اليه فلا يكون
قبيحا وهذا خلاف ذلك ولا يجوز ان يقبح لانتفائه لان قبحه يختص حال الوجود ويمتنع مع العدم ولا يجوز ان
يقبح لوجود معنى لانه كان يجب ان يكون العدم ويمتنع مع العدم ولا يجوز ان يقبح لوجود معنى لانه كان يجب ان يكون العلم
بقبح جميع القبائح كذلك العقلاء على جملة وتفصيل وكذلك نعلم انه متى علمنا قبحه وان لم نعلم معنى من المعاني ولا علمنا
الفعل ولانه ايضا كان لا يمتنع ان يحصل ذلك المعنى فيما يقع ظلما او كفرا للنعمة فلا يكون قبيحا او يوجد ذلك المعنى في شكر
النعمة والاحسان ومعرفة الله تعالى فيكون الجميع قبيحا وايضا فان الطريق الى بيان العلل في الاحكام لا يتأتى في
القبح لانا انما نثبت العلة بان يكون الحكم الفعل يثبت وينتفي والاحوال واحدة في ثبوته وانتفائه فيتبع نفيه
نفيه ببعض تلك الاحوال فيستند الى علته بامر منفصل هو العلة وهذا يتعذر في القبح لان الحكم الذي هو القبح لا يكون ثبوته

بنیاد محقق طباطبایی

والشهادة والاحوال واحدة واذا لم يجز ان يقبح القبيح لمعنى موجود فاجرى ان لا يكون كذلك لمعنى معدوم ولان كل
معنى معقول قد يوجد ولا يخرج الظلم من ان يكون قبيحا ولان المعدوم لا يختص في حال العدم ولا يتعلق بغيره فلو قبح
الفعل مع عدم الاختصاص لم يكن بذلك احق من غيره وكان يجب قبح جميع الافعال فاما ما يبطل ان يكون لاحوال
الفاعل مؤثرة في قبح القبيح نحو كونه محدثا معلوما مريدا فهو ان الامر لو كان كذلك لوجب ان تكون افعاله
كلها قبيحة ولا يكون بعضها بالقبح اولى من بعض لان المؤثر في القبح حاصل واختصاصه بالكل اختصاص واحد ومما
يبطل ايضا ذلك انه كان يجب ان لا يعلم قبح الفعل من زيد الا من علم كونه محدثا مريدا لان القبيح لا يعلم قبيحا الا بعد
العلم بما له صح جملة وتفصيلا على ما تقدم وهذا يقتضي الا يعرف الدهرية ومن جرى مجراهم قبح القبائح والظلم من
كون الفاعل محدثا مريدا لا تعلق له بالفعل وما يؤثر في قبح الفعل وحسنه لا بد ان يتعلق به ضربا من التعلق وكيف توجب
ذلك قبح الفعل ويؤثر فيه وقد يحصل قبل وجود الفعل ويؤثر فيه وقد يحصل قبل وجود الفعل ويعده ويساوي
فيه الجماد والموات ومن مثال وجدان القبح ان يتبعه القبح ولا يفارقه ولا فرق بين من جعل كون الفاعل محدثا وجها
في قبح الفعل مع ما ذكرناه وبين من قال ذلك في كونه جسما او محلا فاما ما يدل على ان القبيح لم يقبح للنهي فهو ان النهي لو
كان علة في قبح الفعل لم يخالف فيه نهينا لنهيه تعالى وكان يجب ان يكون نهينا موجبا لقبحه ايضا ولهذا يقتضي قبح
ما ينهى عنه العباد ويوجب ايضا ان يكون الشيء حسنا قبيحا بان يأمر به آمر وينهى عنه ناه ووجب ان يقبح ما يجازا او
النهي والاحسان ونهي عنه تعالى وكل ذلك فاسد وليس لهم ان يفرقوا بين نهيه تعالى ونهينا في اقتضاء قبح الفعل
كما فرقنا نحن بينهما في الدلالة على قبحه وذلك ان العلة لجنسها تؤثر ونهينا من جنس نهيه تعالى فيجب ان يؤثر الاثر الذي
ان الكون المخصوص من فعله لما كان علة في كون الكائن في جهة مخصوصة اثر ما يفعله من ذلك الجنس تأثير ما يفعله تعالى
ولم يختلف في باب التأثير واما الدلالة لا يدل لجنسها وانما يدل لوقوعها على بعض الوجوه فلا يمتنع ان يكون نهيه تعالى
دالا على القبح دون نهينا من حيث كانت النهي دلالة لكراهة والحكيم لا يكره الا القبيح فلهذا افترق نهيه في الدلالة
نهي من ليس بحكيم منا وليس لهم ان يشترطوا في ايجاب نهيه لقبح الفعل صدوره من رب مالك وذلك انه قد يكون
ربا مالكا ولا ينهى عن الفعل فلا يكون قبيحا فيجب ان يكون النهي هو المؤثر على ان علة الحكم ما جاوزته دون ما [illegible] عليه
والنهي اقرب الى القبح من كونه ربا مالكا ولهذا كان وجود الحركة هو الموجب لكون المتحرك متحركا دون وجوده ولو
جاز ان يشترط ذلك في ايجاب النهي منه لجاز اشتراطه في سائر العلل نحو الحركة والعلم وما اشبههما واما ما يبطل قبح من ان
نهي مالك الدار عن دخولها يؤثر في قبح الدخول من حيث كان مالكا دون نهي من ليس بمالك فهذا ادخل الشبه

ان نهى مالك الدار انما اثر من حيث دل من حاله على انه غير راض بالدخول وانه يغتم به ونهي غيره ليس له هذا الحظ ونهي
القديم تعالى عند مخالفينا بخلاف ذلك لانه يوثر عندهم في القبح وبوجبه وليس هذا حال امره بوجب ذلك الا من قبح الفعل فقد
اذن مالك الدار ومما يدل ايضا على ان القبيح يقبح للنهي انا قد بينا ان العلم بقبح القبيح لا يفارق العلم بوجه القبح اما
على جملة او تفصيل فلو قبحت الافعال للنهي لكان من لا يعرف النهي الا انه من الملحدين والبراهمة لا يعرف قبح
شيء من القبائح ولا يفصل بين القبيح والحسن والمعلوم خلاف ذلك ولو جاز ان يدعي ان من ذكرناه غير عالم في الحقيقة
بقبح القبائح وانما يعتقد ذلك لجاز ان يدعي مثله في العلم بالفرق بين الاسود والابيض وجميع المدركات لان سكون
نفس العقلاء الى الكل على امر واحد ولجاز ايضا ان يدعي فيمن يعرف السمع والنهي مثل ذلك وبعد فلو لم يكن هذا الاعتقاد
علما لم يكن لعموم سائر العقلاء وجه لان من شان الاعتقاد الذي ليس بعلم انما يقع عن شبهة وما جرى مجراها الا
تم العقلاء باسرهم ولا وجه يقتضي عموم ما ذكرناه من الاعتقاد الا انه من جملة كمال العقل وليس لهم ان يقولوا انهم
لاختلاطهم باهل السمع اعتقدوا ذلك لان جميع ما ذكرناه يسقطه لانه كان يجب ان يعتقدوا بالاختلاط باهل
السمع ما اعتقدوه اذ ذلك لان جميع ما ذكرناه يسقطه لانه كان يجب ان يعتقدوا بالاختلاط باهل السمع تحريم
الزنا والخمر وجميع ما يحرمه اهل السمع ولا شيء دل على ما ذكرناه من انا نجد من يعتقد تحريم القبائح العقلية ولم يخطر بباله شيء
في النبوة خرج على طريقة واحدة من اعتقاد قبح الشرعيات ولم يخرج من الاعتقاد لقبح العقليات بل هي كما كان
عليه فلو كان الشرع موجبا للامرين او طريقا اليهما لكان الشك فيه شكا فيهما وبعد فما ذكرناه
انه يجب على هذا القول ان يكون العلم بقبح الظلم وقبح شرب الخمر واقعا من طريق واحد وهذا
يقتضي ان لا يكون احدهما اجلى من الآخر كما ان الشخصين متى علما بالادراك على وجه واحد لا يكون
العلم باحدهما اجلى من الآخر كما ان الشخصين متى علما بالادراك على وجه واحد لا يكون العلم باحدهما اجلى
من الآخر وقد علم كل عاقل ان العلم بقبح الظلم اجلى من العلم بقبح شرب الخمر ومما يدل على ذلك انا
قد علمنا ان من دعانا الى نبوته والنظر الى علمه وخوفنا من الاعراض عن ذلك يلزم وجوب النظر فيما
ادعاه علينا وقبح الاعراض قبل ان نعلم النبوة وعلى هذا الوجه يجب النظر في معرفة الله تعالى عند
التخويف وما جرى مجراه فكيف يقال ان العلم بقبح القبائح يقف على السمع وايضا لو كان النهي موجبا
لقبح القبائح لوجب ان يكون الامر موثرا في حسن الحسن وهذا يقتضي ان لا يحسن منه تعالى شيء من الافعال
كما لا يقبح منه شيء ولا اشكال في كفر من التزم ذلك وليس له ان يقول ان حسن الفعل يكون للامر وغيره

لانه يلزم على ذلك ان يكون القبيح ايضا للنهي وغيره ولا يعصمهم في نفي القبيح عنه تعالى قولهم انه غير
منهي ولا له ان يقول ان الفعل يحسن منه تعالى لانتفاء النهي وذلك وجه في حسنه كالامر لانه لا فرق
بين هذا القول وبين من قال ان الفعل يقبح لانتفاء الامر كما يقبح النهي وهذا يقتضي قبح جميع افعاله تعالى
ويجب ايضا حسن فعل الطفل والنائم والبهيمة لانتفاء النهي ولو حسنت افعالهم لم يكن لمنعهم عن كثير منها
على ان انتفاء النهي لو اوجب حسن الفعل لم يكن بالحسن من الندب لان تاثيره لا يقتضي هذه القسمة وايضا
فيجب على هذا القول الا يقبح منه تعالى التفرد بشيء من القبائح اذ كان غير منهي وهذا يقتضي تجويز الكذب
عليه وتصديق الكذابين والامر بالمفاسد والنهي عن المصالح ولا دين يبقى مع تجويز ذلك
وايضا فقبح القبيح يرجع الى الفعل والنهي لا يرجع اليه فكيف يقتضي قبحه وايضا فان النهي حروف كثيرة
ويستحيل في الجملة ان يوجب امرا واحدا الا ان يرجع الى الآحاد دون الجمل وايضا فان النهي
عن الفعل يحصل حال عدمه فكيف يوثر في قبح لا يحصل الا في حال وجوده وهذا يقتضي قبح المعدوم وايضا
فان النهي حروف مختلفة والمختلف من المعاني لا يوجب حكما واحدا وايضا فان النهي قد يحل الصدر
او غير محل الفعل فكيف يقتضي القبح ولا تعلق بينهما وايضا فلو قبح الفعل للنهي لوجب ان يكون المؤثر هو
الحرف الاخير لان ما تقضى من الحروف لا يجوز ان يكون مؤثرا ولو قبح للاخير من الحروف لقبح لذلك
وان لم تتقدمه باقي الحروف وليس لهم ان يقولوا ان النهي المؤثر هو القديم الذي ليس بحروف
لانك تبين فيما ياتي من الكتاب بعون الله ان الكلام لا يجوز ان يكون الا حروفا وبطلان ما
يدعون من اثبات كلام قديم ليس بحروف على ان هذا يقتضي ان لا يكون لقبح الفعل ابتداء كما كان
عليه لا ابتداء لها ومما يدل ايضا على ان القبيح لا يقبح للنهي ان ذلك يقتضي الا يقع القبيح ممن ليس بمنهي
كالصبي والبهيمة ويجب لو حاول الصبي ان يقتل اباه ونبيا لا نمنع من ذلك ولا يلزمنا ان نرفعه عنه
واذا بطل كل قسم علقوا به قبح القبائح او امكن تعلقه به صح ما ذهبنا اليه في وجه القبح وان التاثير
هو لها دون غيرها لانه اذا كان لا بد من امر وبطل كل ما يقتضيه القسمة الا امر واحد فلا بد من
يتعلق الحكم به

فصل في ذكر اقسام الافعال الحسنة واحكامها

فمراتبها قد تقدم من ذكرنا ما ينقسم اليه الفعل الحسن ما يغني عن تكراره والطريق الى ان ما يحسن من الافعال
او يكون له صفة الندب او الواجب لا بد من اختصاصه بصفة تعود الى سلكناه في ان القبيح يختص فلا معنى

لا عادته وقد اختلف فيما له يحسن الحسن فذهب بعض الشيوخ الى انه يحسن لوجه يقع عليه كما نقول ذلك في القبيح فجزاه
يقول متى اجتمع وجه الحسن ووجه القبح في الفعل الواحد كان الحكم لوجه القبح وقال من تأخر من هؤلاء ان الحسن لا يجوز
ان يحسن لوقوعه على وجه لانه كان يجب متى اجتمع فيه وجه الحسن ووجه القبح ان يكون حسنا قبيحا لان علة الحكم لا يجوز ثبوتها
مع انتفاء الحكم ولا يجوز تغليب حكم احدى العلتين على الاخرى لان ذلك يقتضي كونها علة ويجعل من ذهب الى
ما ذكرناه ان لحسن الفعل ثبوت غرض فيه وانتفاء وجوه القبح عنه والاولى ان يقال ان الحسن يحسن لوقوعه على وجه هو
المؤثر في حسنه لكنه انما يؤثر بشرط انتفاء وجوه القبح لان دخول الشروط بالنفي والاثبات مما في احكام
الافعال غير منكر وانما جعلنا الوجه الذي يقع عليه الفعل هو المؤثر في حسنه لانه هو الذي يخصه وجعلنا النفي شرطا
لانه لا يخص الفعل ويجري ذلك مجرى ما نقوله في كون الحي حيا واختصاصه بكون المدرك مدركا بشرط انتفاء الموانع و
العلم بكون الشيء حسنا وندبا وواجبا فقد يكون ضروريا على الجملة ويعلم فيما اختص بالصفة المذكورة المؤثرة في كونه ندبا
او واجبا انه كذلك بالكسب وهذا الكسب يضطر الى الجملة فان الاحسان الخالص من صفة الندب وان رد الوديعة
واجب وكذلك شكر النعمة وقضاء الدين فمتى علمنا في الفعل المعين انه بصفة الاحسان علمنا حسنه وان له صفة الندب
بالعقل ونفصله على الجملة المستقرة في العقل وكذلك متى علمنا في الفعل انه شكر النعمة ورد الوديعة فعلمنا الحسن والوجوب
ويكون ذلك الا لحق وعلما لا على الجملة المستقرة في العقل وهذا قد تقدم شرحه عند بياننا الطريق الى معرفة القبائح
وما يعلم بالسمع وجوبه او كونه ندبا فيدخل فيما ذكرناه ويجري مجرى ما يعلم بالسمع قبحه لان الحكيم اذا اوجب شيئا علمنا انه
لا بد من وجه وجوب على الجملة فان كان الفعل مما ان كان واجبا فلوجه يخصه يجب علم ثبوت ذلك الوجه فيه
بايجاب الحكيم وعلم وجوبه مطابقة ما في العقل وان كان مما يجب لوجوه شتى علمنا انه لا بد من ثبوت بعضها فيه
وقد قيل ان في الواجب ما يحمل بالالسنة لا على غيره نحو حمل التوبة في الوجوب على الاعتذار فيما جرى مجرى
ما ذكرناه في الكذب المحقق نفعا او دفع ضرر او ما حمل في باب القبح على الكذب الجاري من ذلك والطريق الى
ان الواجب وجميع ضروب الافعال الحسنة لم يكن كذلك لجنسها ووجودها او وجود معنى او عدم معنى او للاحوال
احوال فاعلها وانها انما كانت كذلك الوجوه التي تعلق بها الاحكام نحو ما ذكرناه انفا وايضا فان شكر
النعمة الى مثل ذلك هو ما بيناه في باب الكلام في القبيح فلا معنى لاعادته وكذلك الكلام في ان من علم
وجوب الفعل وكونه ندبا فلا بد من ان يكون عالما بما له كان كذلك اما على جملة او تفصيل

فصل

في بيان انه تعالى قادر على ما لو وقع لكان قبيحا والذي يدل على ذلك ان كونه قادرا انما

يتعلق لاحداث الاجناس وكونه قبيحا لا مدخل له فيما يتعلق به القدرة الا ترى انه قد يكون قبيحا لانتفاء امور او لكن
جهة او جهة غيره نحو الظلم الذي يقبح لانتفاء النفع ودفع الضرر والاستحقاق فمن قدر على الجنس قدر ان يوجده وان
خلا مما ذكرناه لان خلوه لا يغير حال القادر وكيف يغيره وكونه ظلما لا تعلق له باحوال القادر زائدة على كونه قادرا
حتى يصح ان يقال انه تعالى ليس على تلك الاحوال وانما المرجع به الى انتفاء امور لا تعلق القدرة بها وايضا فقد
ثبت ان القادر على الشيء يجب ان يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد وهو تعالى قادر على ان يفعل فينا
العلم به تعالى وبصفاته فيجب ان يكون قادرا على ضد ذلك وهو الجهل القبيح وكذلك هو قادر على خلق الشهوات
في اهل الجنة لا بد من كونه فيجب ان يكون قادرا على خلق النفار بدلا من ذلك وهذا ظلم قبيح وايضا فقد ثبت
ان القادر على الشيء يجب ان يكون ممن يصح ان لا يفعله ليخرج من حكم المضطر ومن ليس بقادر وهو تعالى قادر على
اثابة المطيع واعادته فيجب ان يكون قادرا على ان لا يفعل ذلك وترك فعل الواجب كالقبيح مما هو من ضرب المخالف
وايضا فقد ثبت كونه تعالى قادرا على تعذيب مستحق العذاب كالكافر وغيره ثم يتوب فاذا تاب يجب ان
يكون على ما كان عليه من كونه قادرا على عقابه وما يقع بعد التوبة هو الظلم القبيح وانما قلنا ان التوبة لا تخرجه من كونه
مقدورا له لانها لو اخرجته من المقدور لاحالت وجوده لاشتراك كل القادرين في ذلك ولجرت التوبة مجرى وجود
الضد او انتفاء وقته او وجود سببه ولتنفي ايضا ان القادر لنفسه او لكونه فيما لا يتعلق به من القادر
بقدرة وبهذا قدر اجناسا يقدر عليها ولم يتناه مقدوره من الجنس الواحد بالوقت والمحل قادرا عليها لان حالته
لم تزد في ذلك لم ينقص سواء رجع كونه قبيحا الى الجنس او ضرب او وجه وهذا يقتضي كونه قادرا على ما لو وقع لكان
قبيحا لان القادر بقدرة يقدر على ذلك وايضا فليس يخلو القبيح من ان يكون جنسا مخالفا للحسن او يكون الجنس واحدا
ويرجع القبح الى ضروب الجنس والاول يقتضي كونه تعالى قادرا عليه لانه من حيث كان قادرا لنفسه يجب ان يقدر
على جميع الاجناس فان كان الثاني فقد ثبت ان القادر على الجنس انما يقدر على كل ضروبه والوجوه التي يقع عليها
ولا يقع في ذلك اختصاص بين القادرين وان كان في المقدور على الاجناس اختصاص وكل ذلك يصحح كونه تعالى قادرا
على ما لو وقع لكان قبيحا ولو قوي ما يتعلق به النظام ومن وافقه في نفي كونه تعالى قادرا على القبيح توهمهم ان اثباته
قادرا على ذلك يقتضي جواز وقوعه منه فاذا علموا انه تعالى لا يفعله كان ذلك دلالة على انه ليس بقادر عليه كما ان
الجمع بين الضدين لما لم يكن مقدورا لم يجز وقوعه وتوهمهم ايضا لو كان الظلم في مقدوره لكنا متى قدرنا وقوعه لكان
من احد امرين اما ان يكون دالا على كونه جاهلا او محتاجا او لا يكون دالا على ذلك فان دل على ما ذكرناه وجب

لكونه فاعلاً على احدى هاتين الصفتين الا ترى ان احدنا متى وصفناه بالقدرة على ان يدل على ان زيداً في الدار
وجب ان يكون زيد في الدار وان كان لا يدل البتة عليه ما ذكرناه وجب ان لا يدل لسبب وقوع الظلم الواقع من
كل انه جاهل او محتاج وليس لاحد ان يمتنع من الجواب عن ذلك بانه يدل او لا يدل لانه نفي واثبات بلا واسطة
بينهما والا لزم ان يقول ان النفي والاثبات اذا لم يتقابلا ويرجعا الى امر واحد لان الظلم المقدر وقوعه لا يخلو
وقوعه وتقديره من طرفيه بان يقتضي نظره الى العلم بان فاعله محتاج او جاهل او لا يقتضي الى ذلك فبان ان النفي
والاثبات ههنا متقابلان وراجعان الى ذات واحدة **والجواب عن الشبهة الاولى**
انا لا نقول ان القبيح منه تعالى جائز وان كان قادراً عليه لان لفظ الجواز حقيقة في الشك وان استعملت في غيره
واذا علمنا بالدليل القاطع انه تعالى لا يفعل القبيح لم يطلق من الالفاظ ما يقتضي الشك في ذلك فاما استعملت
لفظ الجواز في الصحة التي معناها نفي الاستحالة لانه يمكن ان يؤدي الى صحة اطلاق القول بانه تعالى يجوز ان يكون
عالماً وانا نعني به يجوز ان يكذب ولا ذكرناه افتراقهما ان يكون معنى الجواز معنى القدرة فاما اطلاق القول
بان القبيح يصح منه فانا نجيب السائل عن ذلك بانك ان اردت بالصحة القدرة فهو يصح منه وان اردت الجواز
فانما يمتنع منه لما تقدم وليس يجب اذا علمنا بالدليل في بعض الافعال انه لا يقع واشتغلنا من جواز وقوعه
والشك في ذلك من حاله ان يقضي بانه غير مقدور ولان هذا يقتضي ان يكون غير قادر على ما علم انه لا يفعله ووجب
ان يكون الملائكة والانبياء لا يقدرون على المعاصي من حيث علم انهم لا يفعلونها وان يكون الملجأ الى الفعل لا
يقدر على خلافه وعلى ان كون بعض الفاعلين ممن لا يفعل ابداً القبيح ولا يختار ايجاده لو اوجب كونه غير قادر
عليه لوجب متى علمنا ان احدنا لا يختار القبيح في وقت واحد واوقات قصيرة ان لا يكون قادراً عليه لانه ما يقتضي
خروج القادر من كونه قادراً لا يختلف حال وقته او قصره بما تقدم ذكره من وجود المقدور ونفي دواعيه وعلى
هذا صح كون القادر قادراً على الضدين وان لم يصح ان يفعلهما معاً فاما ما اعترضوا به من الجمع بين الضدين فانما
امتنع كون ذلك مقدوراً من حيث لم يكن وقوعه من حيث علمت استحالته في نفسه **والجواب عن الشبهة**
الثانية ان العبارات قد يدخلها الصحة والفساد وما علم بالادلة لا يجوز ان يرد خلافه وينبغي ان تتأول عليه
الا ان ما يجب من العبارات ما يقتضي فساده فوقف ان وقوع الظلم منه تعالى يدل على جهله او حاجته لوجب
ان يكون على احدى هاتين الصفتين وان لم يفعل الظلم ومعناه من كونه عالماً غنياً يمنع من ذلك وان قلنا انه
لا يدل معنى هذا القول ولا ان الظلم في انه يدل على جهل فاعله او حاجته وان فعل فراراً من ذلك انه غير قادر

على الظلم لتعلق ما عقلناه بالادلة من كونه قادراً على ذلك فاقتصرنا على القول بان الظلم لو وقع منه لكان لما
ولا يستحق الذم لان ذلك كالموجب عن الظلم ولا يؤدي اطلاقه الى نقض الادلة ولا بد لكل سائل عن ذلك من
التعويل على مثل جوابنا اذا سئل عن الملك اذا فعل ما يقدر عليه من المعصية هل يكون خبره تعالى عن انه لا يفعلها صدقاً
ودلالة او لا يكون فان قيل انه دلالة على انه لا يفعل وقد فعل وان قال لا يكون دلالة فان ابطال... ابداً
وكذلك اذا سئل عن القديم تعالى لو علم خلاف ما علم انه يفعله لكان يخرج من كونه عالماً او يكون على ما كان عليه
من العلم او سئل عن الرسول عليه السلام لو اخبر ان بعض الدور لا يدخلها امراة فقال ولو دخلها امراة لكان
دخولها مكذباً لخبره ومبطلاً لعلمه او موجباً لكون المراة رجلاً ولهذه المسائل كثيرة ولا بد فيه من جوابنا والانقطاع
عن الجواب بما ينقض المعلوم وهذا هو جواب ابي علي ومما نوضحه ونكشف عن معناه ان الامر المقدر ينقسم على وجهين
فمنه ما يكون الاخبار عنه بالمقدر مفيداً فيه في غيره فانا دفعنا صح الجواب عنه بالنفي او الاثبات وما
يفيد في غيره يجب ان يتأمل حاله ويجيب بما يطابق حاله ونسخ بما لا يطابق فالاول هو المفيد في نفسه ان يقال
ايجوزون وصف زيد بالقدرة على ان يفعل اعتقاداً ان السماء تحته او لا يجوزون ذلك فمن جوابنا جوازه لان الاعتقاد
لا يفيد في الغير ان يعتقده على ما هو به ولو قال بدلاً من ذلك اتصفونه بالقدرة على ان يفعل علماً بان السماء تحته
لامتنعنا من حيث كان العلم يفيد في المعلوم ويقتضي تعلقه بالشيء على ما هو به فاما القسم بالنفي والاثبات
وانما يصح في الامور المعلومة الثابتة فاما ما ليس بثابت مما يقدر تقديراً على وجه يجري فيه مجرى الثابت المعلوم
وربما قدر على وجه لا يلحق بالمعلوم في صحة القسم بالنفي والاثبات لان ما يقدره يختلف حاله بحسب ما يلحق به ويضم اليه
من الكلام فان تقدير المجرد يجري مجرى الثابت المعلوم كقول الكلابي لو كان الله تعالى علم لوجب ان يكون موجوداً
او معدوماً وان كان موجوداً وجب ان يكون قديماً او محدثاً وانما لحق هذا المقدر بالثابت من حيث تجرد
عن امر يغير عن حاله فاما اذا لم يتجرد التقدير لم يمتنع ان يكون النفي او الاثبات فيه متعذراً لما ضممنا اليه في
الكلام الا ترى انا نقول في الجوهر الموجود انه في كل حال لا يخلو من جواز كونه في جهة بدلاً من غيرها او ان يكون
ذلك غير جائز عليه فموجب اما النفي او الاثبات لتقابلهما وكذلك لو قدرنا في الجوهر المعدوم الوجود لكانت
هذه القسمة صحيحة فيه لانا قدرنا التقدير المجرد فاما بما يمنع من دخول النفي والاثبات فلو قيل لنا فلو كان
الجوهر الموجود قديماً لكانت القسمة التي ذكرتموها يصح فيه لامتنعنا من حيث انا متى قلنا يجوز كونه في كل حال في جهة
بدلاً من الاخرى يقتضي ذلك كونه قديماً لان القديم لا يجوز ان يتردد فيما لم يزل بين جهتين ضدين وان قلنا

لا يجوز نقض العادة من ان التحيز يصحح كون الجوهر في الجهة بدلا من الاخرى وانما فارق هذا التقدير لما تقدم من حيث
تجرد الاول ونضم الى الثاني بمنع من الجواب عنه بالنفي والاثبات وعلى هذا يصح ما قد ساه من الامتناع لكن الجواب
في دلالة الظلم لانه تقدير مبني على ما لا يمكن معه النفي ولا الاثبات على ما تقدم كشفه وقد كان ابو هاشم يجيب بجواب آخر
عن هذا السؤال فيقول لا يجوز القول بان الظلم لو وقع منه تعالى لدل على جهله او حاجته لان ذلك تعليق بمحال الذي
هو الجهل والحاجة بمحال آخر وهو وقوع الظلم ولا يجوز القول بانه كان لا يدل لانه تعليق بمحال وهو رفع دلالة الظلم متى
متى كان الاول مستحيلا فالجائز هو وقوع الظلم ومن شان ما تعلق بغيره اذا كان القصد به الاخبار لا الايجاب
والنفي ان يكون الثاني متى كان الاول واذا كان الثاني مستحيلا كونه على كل حال ورفع الاول لم يقع المخبر بتعليقه
به على جهة الاخبار لان فائدته تتضمن التعليق بطل وبهذا لا يصح قول القائل لو دخل زيد الدار لصار السواد بياضا
وتعليق الشيء بغيره على جهة الاخبار يخالف ذلك لانه يصح القول المجبرة بان القديم تعالى لو فعل القبيح لكان جاهلا او
محتاجا لان الغرض بذلك نفي فعل القبيح عنه كما اثبتت الحاجة والجهل وقد تعلق على هذا الوجه القصد بمحال فيقول
لو جاز وجود الاجسام في الماضي لجاز في المستقبل وان جمعنا احدنا فيفعل فعلا بعد ان يفعل ما يفني الغرض
بذلك نفي الامرين وكذلك يجوز على جهة النفي والتبعيد تضمين الجائز بالمحال كقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل
في سم الخياط وكل ذلك مفارق تعليق الشيء بغيره على جهة الاخبار وربما كان يجيب عن السؤال ان نقول لو وقع الظلم
منه تعالى لما كان يدل على جهل ولا حاجة فيه تعالى لان الظلم انما يدل على الجهل والحاجة فيه تعالى لان الظلم انما يدل
على احد الامرين متى علم ان النفع العاري لا يختاره فاذا قدرنا وقوعه من عالم غني فقد اخرجناه من كونه دالا وجرى
هذا القول مجرى من قال لو ظهرت المعجزات على يد الكذابين لكانت تكون دلالة على صدق من ظهرت عليه
فالجواب انها حينئذ لا تدل على الصدق لانها انما تدل على ذلك متى علمنا من حالها انها لا تظهر على الكذاب
فاذا قدرنا ما يخالف ذلك فلا بد من الجواب بانها لا تدل لان الجواب انما يكون بحسب السؤال ولكنه لما كنا نقول
في المحكم من الافعال انه دلالة على ان فاعله عالم متى علم انه لا يظهر من العالم فلو قال لنا قائل فلو ظهر المحكم ممن ليس بعالم
لكان يكون دلالة على علم فاعله لكان الجواب انه لا يكون دلالة بهذا التقدير وليس لاحد ان يقول فيجب على هذا
ان يتنقض دلالة الظلم على الجهل والحاجة لان ذلك لا يلزم من حيث اجبنا بانه لا يدل بحيث ليس يقتضي اخراجه من كونه
دلالة واذا استحسن هذا السؤال معلق بغير تقدير ما ينقض دلالته فقد انه دال كان من سئل عن المعجز هل يدل على صدق
من ظهر عليه فلا بد من الجواب بانه دال وان كان اذا سئل عن هذا الوجه المتقدم فقيل فلو ظهر على الكذاب لكان

فقد اجاب بانه لا يدل ولم ينقض ذلك دلالة المعجز على الصدق وهذا جواب ايضا واضح واذا اتى قد ادعينا في هذا
الفصل انه تعالى قادر على جميع اجناس المقدورات فلا بد من ان ندل على ذلك

فصل

في انه تعالى يقدر على كل جنس من المقدورات لنا في هذا الباب طريقان احدهما ان نورد
دلالة على انه تعالى قادر على كل الاجناس في الجملة والطريق الآخر ان نبين على سبيل التفصيل والتعيين انه تعالى
قادر على كل جنس منها والذي يبين الطريقة الاولى انه قادر وما يقتضي تخصيص القادر ببعض المقدورات دون بعض
غير ثابت فيه لان الذي يقتضي تخصيص الاجناس هو القدرة كما ان الذي يقتضي اختصاصها في التعلق بجزء واحد
والوقت والمحل والجنس واحد هو كونها قدرة والا فالقادر من حيث كان قادرا لا يقتضي الاختصاص بجنس دون جنس
كما لا يقتضي الاختصاص بقدر دون قدر ولهذا اقدر القادرين في الوقت الواحد والمحل الواحد من الجنس الواحد على
الاجزاء الكثيرة بحسب عدد قدره وفارق في ذلك القدرة التي تختص على الشروط التي ذكرناها بالجزء الواحد
واذا ثبت انه لا يقتضي ذلك في الاجناس ولا الاعداد وجب ان يقدر على كل جنس كما وجب كونه قادرا على ما لا
نهاية له من الاعداد والذي يبين صحة هذه الطريقة ان حال القادر لنفسه اقوى من حال القادر بقدرة وهذا
يقدر على ما لا يتناهى من الجنس الواحد والوقت والمحل واحد وقدر على اجناس لا يقدر عليها القادر منا واذا كان
لا مزية علينا وجب ان يكون قادرا على اجناس متعددة يوضح ذلك ان القدر كلها مشتركة في التعلق
باجناس مخصوصة ولا يصح اختلاف حالها في ذلك وقد ثبت انه تعالى قادر على بعض الاجناس التي تتعلق بها القدر
فيجب ان يكون قادرا على سائر الاجناس التي تتعلق بها القدر لان حاله تعالى ان لم تزد على حالها لم تنقص
واما الطريقة الثانية فالذي يبينها انا قد علمنا ان اجناس المقدورات على ضربين احدهما يختص هو تعالى
بالقدرة عليه ولا يدخل تحت قدر العباد وهذا مما لا شبهة فيه لانه لو لم يكن مقدورا له تعالى والعباد لا
يقدرون عليه لخرج من ان يكون مقدورا في نفسه والضرب الآخر هو ما يقدر العباد على جنسه وفيه الشبهة لكن نبين
انه تعالى قادر عليه جنسا جنسا اما الاكوان فلا بد من كونه تعالى قادرا عليها لقدرته على الجواهر المتضمنة وجودها والا لصح
وجود الجواهر الا [illegible] يوجد الجوهر ويفعل بعض القادرين فيه الكون وذلك ان كل ما في اول حال خلقه تعالى
وهذا السؤال لا يتأتى فيه على ان القادر بقدرة لا يصح ان يفعل الكون في غيره الا متولدا عن الاعتماد والاعتماد
انما يولد الكون في غير محله بشرط تقدم مماسة محله لمحل الكون بدلالة ان المماسة لا بد منها حتى يتولد الكون عن الاعتماد
فاما ان يكون شرطا في وجود الكون الذي يولده الاعتماد ولو كانت شرطا في وجود الكون لما صح وجوده في الجزء المنفرد

فيجب ان يكون شرطا في كون الاعتماد مولدا وقد علمنا ان الاعتماد يجوز عدمه في الثاني من حصول مسببه فبطل ان
يكون مماسة محل الاعتماد لغيره في حال التوليد من الشرط وثبت ان المماسة يجب حصولها في الابتداء بين محل
الاعتماد ومحل الكون وهذا يقتضي مماسة الجوهر الموجود للجوهر المعدوم على ان من جعل الشيء على صفة يجب ان يعلم علته فلا بد
من كونه فاعلا لتلك العلة لان معلول العلة لا ينفصل منها فمن اوجد الجوهر في جهة لا بد من ان يكون هو الفاعل
لما به يكون في تلك الجهة وهذا واضح واذ ثبت انه تعالى قادر على الكون وكانت الاكوان متضادة ومتماثلة
وقد صح ان القادر على الشيء قادر على مثله وضده في الجنس فيجب ان يكون تعالى قادرا على جميع اجناس الاكوان
فاما التاليف فيجب تعالى كونه قادرا على جنسه من وجهين احدهما ان اول ما خلقه الله تعالى لا بد ان يكون
تاليفه من فعله لانه لا قادر سواه والوجه الثاني انه اذا قدر على الكون وهو الكون يولد التاليف وكل شيء كان
القادر على السبب ان يكون قادرا على المسبب فيجب ان يكون قادرا على التاليف من حيث قدر على
وبهذا يعلم انه تعالى قادر على الالم واللذة لان الكون يولدهما واما الاعتمادات فيجب ان يكون تعالى
قادرا عليها لانها تولد الاكوان ومن حق القادر على الشيء على جهة الابتداء ان يقدر عليه على جهة التوليد
وكما ان من قدر على السبب ان يقدر على المسبب كذلك يجب فيمن قدر على المسبب ان يقدر على السبب وايضا
فان الجوهر يفتقر في وجوده الى وجود اعتماد لان الله تعالى لو خلقه اول خلقه تعالى من ذلك فيجب ان يكون
هذا الاعتماد من فعله والقادر على الشيء يجب ان يكون قادرا على الاصوات والحروف لانها تتولد عنه اذا
كان على وجه التصادم واذا قدر على الحروف فهو قادر على الكلام لان ذلك ليس باكثر من انه نظام مخصوص من الحروف
ويجب ان يكون قادرا على جنس الكلام ونوعه سواء قيل انه متضاد او لم نقل ذلك فيه فاما الاعتقادات
والعلوم فيجب كونه تعالى قادرا عليها لانه المختص بخلق كمال العقل وسائر العلوم الضرورية ولان معارف
اهل الاخرة علوم ضرورية يستدل عليه بسنة الله لا يكون الا من فعله تعالى واذا ثبت كونه قادرا على العلوم
وجب ان يكون قادرا على جنس الاعتقاد لان كل من قدر على ايجاد الشيء على وجه زائد على الوجود كان
قادرا على مجرد ايجاده ويجب ان يكون قادرا على الجهل لان القادر على الشيء قادر على ضده والعلوم وان
كانت اجناسا مختلفة من حيث كان الاعتبار في تماثلها التعلق المخصوص فالكل نوع واحد لاشتراكه
في قضية واحدة ومن حق القادر على الشيء ان يكون قادرا على نوعه كما يجب ذلك في الجنس والضد وان كان
السهو معنى فيجب ان يكون جل وعز قادرا عليه لامرين احدهما ان العباد لا يجوز ان يقدروا عليه والاخر لانه قادر

على العلم الذي هو ضده فاما الظن فان كان من جنس الاعتقاد كما ذهب اليه ابو هاشم فيجب ان يكون مقدورا
له من حيث كان قادرا على الاعتقادات وان كان جنسا مخالفا للاعتقاد وجب ان يكون تعالى قادرا عليه
لانه على هذا المذهب ضد العلم والقادر على الشيء قادر على ضده فاما النظر فيجب ان يكون تعالى قادرا عليه
من حيث كان قادرا على ان يحدث فينا العلوم وفي العلوم ما يصح ان يتولد عن النظر ومن قدر على ايجاد
الشيء مبتدءا صح ان يوجده متولدا اذا كان مما يصح ان يقع كذلك فاما الارادة فيجب ان يكون مقدورا
له لان ما يفعله العالم لا بد من ان يريده اذا لم يكن ارادة ولان التكليف لا يتم الا بالارادة ولان
الثواب لا يكون كذلك الا بان يقصد به وجه التعظيم واذا ثبت انه قادر على الارادة وجب ان يكون
قادرا على سائر اجناسها لان من قدر على الشيء قدر على نوعه على ما تقدم ويجب ان يكون قادرا على الكراهة
لانها ضدها واما التمني فان كان قولا فيجب ان يكون قادرا عليه لانه قادر على الكلام وان كان معنى مخصوصا
في القلب فالطريق الى كونه قادرا عليه السمع والندم اصح المذاهب انه جنس براسه سوى الاعتقاد و
الطريق الى كونه مقدورا له تعالى هو السمع متى سلكنا هذه الطريقة دون التي تقدمت وليس المتكررات يستدل
بالسمع على ذلك لانه يمكن معرفة السمع مع الشك في ان الندم مقدور له وكذلك التمني ان كان جنسا غير القول

يتلوه فصل في الدلالة على انه تعالى لا يختار فعل القبيح في الجزء
الثالث فرغ من نسخه في رابع شهر ذي قعدة الحرام
سنة ١٠٢٦ هجرية والحمد لله رب العالمين و
العاقبة للمتقين وصلى الله على سيدنا محمد وآله
الطاهرين وحسبنا الله كافيا
ومعينا واميناً وهادياً ونصيرا
حسبنا الله ونعم الوكيل
نعم المولى ونعم
النصير

كتابخانه مجلس شوراى ملى
عبد العزيز طباطبائي
بنیاد محقق طباطبایی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

فصل في الدلالة على انه لا يختار فعل القبيح

الذي يدل على ذلك انه تعالى عالم بقبح القبيح وبانه غني عنه لانه عالم لنفسه على ما تقدم فلا بد من كونه عالما بجميع المعلومات ومن جملتها قبح القبيح وانه تعالى غني عنه ومن كانت هذه حاله لا يجوز ان يختار القبيح لان علمه بما ذكرناه صارف له عن فعله يدل على ذلك ان احدنا متى استغنى عن الكذب بان علم ان ما يصل به اليه بعينه بالصدق وكان عالما بقبح الكذب وبانه غني عنه لا يجوز ان يختاره على الصدق فان قيل دلوا على ان احدنا يصح ان يستغني بالصدق عن الكذب مع انه لا ينفك من الحاجة قلنا قد يستغني احدنا عن الشيء على وجهين احدهما بان يكون مما لا ينتفع به ولا يندفع به ضرر والوجه الآخر ان يكون له غير نفع يمكنه الوصول اليه بعينه بغيره ولهذا يصح القول بانه يستغني باحدى يديه في حمل الجسم الخفيف عن الاخرى وباحدى عينيه في النظر الى الجسم العظيم عن الاخرى وباحدى عينيه في النظر الى الجسم العظيم عن الاخرى وهذا ثابت فيما قدرناه من الكذب والصدق اذا تساويا فيما يوصلان اليه من النفع على ان هذا القدر فيما نحتاج اليه لان احدنا اذا كان مع ان الغنى لم يثبت له بالاطلاق مع انه لا ينفك من الحاجة لا يجوز ان يختار الكذب على الصدق وهذه حالهما فمن يكون مستغنيا على الحقيقة ولا يجوز الحاجة عليه اولى بذلك فان قيل دلوا على ان من كانت حاله ما ذكرتم لا يختار القبيح قلنا العلم بذلك ضروري لا شبهة على عاقل و لا فرق بين من جوز ان يختار الى فعل الظلم والكذب وهو مستغن عنهما بالصدق والعدل وعالم بقبحهما وانه غني عنهما وبين من جوز ان يختار ما فيه ضرر من الافعال على ما لا ضرر فيه وان يقدم على قتل نفسه والاضرار بها من غير تصور شيء من المنافع فان قيل فما الدليل على ان العلة في انه لا يختار الكذب ما ذكرتم قلنا لانه متى جهل قبح الكذب جاز ان يختاره ولذلك لو اعتقدوا ان له فيه نفعا زائدا جاز ان يوثره على الصدق ومتى علم قبحه وغناه عنه لم يجز ان يختاره واذا كانت الحال هذه لم يمكن تعلق انه لا يختاره بوجه آخر فيجب ان يكون العلة ما ذكرناه لان الطريق الى معرفة العلل ثابت في هذا الموضع واعلم ان المعتبر في باب الدواعي بما عليه الحال دون ما الفعل عليه في نفسه ولهذا اعتبرنا فيما يصرف عن الكذب علمه بقبحه وبانه غني عنه ولم يقتصر على كونه مستغنيا والذي يبين ما ذكرناه انه لو كان مستغنيا على الحقيقة واعتقد حاجته اليه جاز ان يختاره كما انه اذا كان غنيا على الحقيقة واعتقد حسنه جاز ان يختاره وكما شرط في باب النفع علمه بحسنه كذلك يجب ان يشترط في باب

الغنى فان قيل ما انكرتم ان يكون من ذكرتم حاله يلجأ الى فعل الصدق او الى ان لا يختار الكذب قلنا الالجاء اذا لم يكن من باب النفع ويتعلق بالدواعي فهو موقوف على المنافع والمضار وما عليهم ايضا قدر المخصوص والحسن لان ما نزل له في الالجاء لانه قد يثبت ولا الجاء واذا صح ذلك وجدنا ما في الكذب والصدق من النفع يتساويان على ما فرضناه فلو كان ملجأ الى الصدق لكان الكذب بمنزلته لتساويهما في الدواعي ولو كان ملجأ الى ان لا يختار الكذب لكان الصدق بمنزلته على ان من آثر العدل على الظلم والصدق على الكذب ممن يستحق المدح على ذلك ولو كان ملجأ لم يستحق مدحا فان قيل ما انكرتم ان من ذكرتم حاله انما لا يوثر الكذب على الصدق لانه يعلم ان العقلاء يذمونه على الكذب ويسقط به منزلته بينهم فلا يوثر ما فيه مضرته او لانه يستحق الذم عليه وهذا يمنع من تساويهما عنده لانهما لا يتساويان لما ذكرناه قلنا انما بينا كلامنا على انهما اذا تساويا فيما يتعلق به الافعال من المنافع ودفع المضار ولم يكن في احدهما من ذلك الا ما في الآخر لم يختر الكذب فان كان ممن يستضر بذم العقلاء لم يتساويا عنده من وجهين اما ان يكون في القبيح نفع زائد على ما في الصدق يعدل بما فيه من المضرة او ان يكون في الحسن مقصد مستقر بازاء ما في القبيح من المضرة وليس لاحد ان يقول ان الحال اذا كانت هذه جاز ان يختار الكذب لانا نعلم ضرورة انه مع التساوي لا يجوز ان يختار القبيح وانما قدرنا ما يدخلهما في التساوي ولا يوجب زيادة احدهما على صاحبه في النفع على ان من لا يخطر بباله ذم العقلاء ولا يكون ممن يستضر بذلك او يسقط به منزلته فان هذا مما يمكن تقديره يعلم انه لا يفعل القبيح فبطل ان يكون العلة ما ذكروه وكيف يكون اعتقاده لان العقلاء يذمونه صارفا وهو لو اعتقد حسن الكذب جاز ان يختاره على الصدق مع اعتقاده ان العقلاء يذمونه فاما التعليل بانه يستحق الكذب لاستحقاق الذم فهو الذي اردناه لان ذلك هو حكم القبيح ولا فرق بين ان يعلل امتناعه بالقبح او بحكم القبيح الذي هو استحقاق الذم وهذا لا يمنع من حمل الغايب على الشاهد فان قيل الا علمتم كونه غير مختار للكذب بانه لا داعي له الى فعله لا بما قلتموه قلنا اول ما في هذا السؤال انه لا يمنع من غرضنا في هذه المسألة وحمل الغايب على الشاهد لانه يقتضي ان يكون تعالى لا يختار القبيح لارتفاع الداعي اليه اذا كان الداعي الى القبيح لا يكون الا لحاجة اليه او ما في معناها من اعتقاد الحاجة او الجهل بالقبح وهذا منتف عنه تعالى الا ان هذا وان كان لا يمنع من الغرض فالتعليل بما ذكرناه اولى لان النفع موجود في الكذب والعلم بالنفع داع وليس يخرج من كونه داعيا بثبوت مثله من النفع في الصدق وان كان الصارف الحاصل في الكذب قد غلب حكمه لان حكم الصارف اقوى ولو جاز ان يعلل كونه غير مختار للكذب بما ينفي الداعي جاز ان يعلل امتناع العاقل مما يغره ضرر المحض بفقد الداعي فيه

عن ان يفعل ذلك بالعارف اولى وايضا فان تجدد كونه مريدا للكذب علم يتبع ما ذكرناه من كونه فاعلا عبثا وعند
تجدده له تجدد والداعي له غير متجدد وتعليق الحكم بما كان ورد اذا امكن اولى من تعليقه بما تقدم عليه والذي يبين ما
ذكرناه ان احدنا لا يجوز ان يختار القبيح مع انه لا داعي له اليه بل يصح ان يعلل كونه غير مختار للقبيح بانه لا داعي
اليه فان قيل لم اوجبتم اذا لم يختر تعالى بعض القبائح ان لا يختار جميع القبائح ولم يقولوا انه اذا فعل بعض الحسنة
يجب ان يفعل كل حسن قيل يجب الرجوع في احكام الدواعي الى الشاهد والى ما يدل عليه الادلة ولا يحمل بعضها على بعض
وقد علمنا ان من لم يفعل قبيحا لعلمه بقبحه وغناه عنه لا يجوز ان يختار شيئا من القبائح هذه حاله وان هذا الحكم مطرد في
القبيح وليس كذلك الحسن لان احدنا قد يفعل فعلا حسنا لحسنه فلا يجب ان يفعل كل ما شاركه في الحسن ولهذا قد يتصدق
بدرهم من جملة دراهم لكونه حسنا وان لم يجب ان يتصدق بكل درهم ولهذا نقول ان الدواعي قد تختلف احكامها فبعضها
يجري على سبيل الجواز وهذا مما نستقصيه فيما نحكيه من الكتاب بمشيئة الله فان قيل كما ان العالم بقبح القبيح وغناه
عنه لا يختاره وكذلك لا يجوز ان يختار فعل الفعل الحسن الا لنفع او دفع ضرر فهلا اوجبتم الا يفعل تعالى الحسن كما لا
يفعل القبيح قيل اول ما نقول في هذا السؤال ونبطله انا لم نوجب ان العالم بقبح القبيح وبانه غني عنه لا يختاره رجعنا في
ذلك الى ضرورة العقول وحملنا الغائب على الشاهد بالعلة الموجبة للحكم وليس هكذا ما سئلنا عنه لان احدنا لا
يمكنه ان يدعي ان العالم بان احدنا لا يفعل الحسن الا لنفع او دفع الضرر ضروري ولو كان الحكم الذي ادعوه يعلم
في الشاهد ضرورة لم يسع لهم رد الغائب اليه لطريقة الجمع بين الامرين كما فعلنا ذلك في خلو الاشياء من القبيح فصح بطلان الالزام
ومما يدل على الفرق بين الامرين وان الحسن قد يفعل لحسنه انه تعالى قد ثبت كونه محدثا للعالم فلا يخلو من ان يكون
ذلك قبيحا او حسنا وليس بقبيح ولا حسن ولا يجوز ان يعرى فعله تعالى من القبح والحسن مع كونه عالما بغرضه ولا يجوز
ان يكون قبيحا لانا قد بينا انه تعالى العالم بقبح القبيح وبانه غني عنه لا يجوز ان يختاره وقد ابطلنا فيما تقدم انه
تعالى غني عالم فلم يبق الا ان فعله حسن وانه فعله لحسنه لانه لا وجه سواه وهذه طريقة كان يعتمدها ابو اسحق بن عياش

دليل آخر وقد استدل ابو هاشم على ذلك بانا نعلم ضرورة ان من خير بين صدق وكذب يستويان فيما له يفعل
الافعال من المنافع وكل حكم الا في الحسن والقبح لا يختار الكذب بل يختار الصدق يعلم انه اختاره لحسنه لان ما عداه
قد فرضنا انه والكذب مشتركان فيه وليس لاحد ان يقول انكم ان يكون من ذكرتم حاله انما يختار الحسن لحسنه والنفع
فيه فمن اين انه يفعله لحسنه فقط حتى يحملوا عليه القديم تعالى وذلك انه حصل النفع في الامرين فلا بد من ان يكون حرها
مقصدين ومنتهاها انه يؤدي الى كونه مريدا للشيء الواحد كارها له في الوقت الواحد على الوجه الواحد لانه اذا اراد شيئا له

ضدان كالقعود في الدار الذي له ضدان من الانتصاب فيها والخروج منها فارادة القعود كراهة للخروج وللانتصاب
وكراهة الخروج ارادة للانتصاب فيجب ان يكون الانتصاب مرادا مكروها ومنها ان هذا القول يؤدي الى تعلق المعنى
الواحد على سبيل التفصيل بامرين وذلك لا يجوز ومنها ان الارادة لو تعلقت بامرين لوجب ان يتعلق بهما على
جهة واحدة حتى يكون ارادة لهما لان شياع التعلق فيما يتعلق بغيره يقتضي ان يشيع على حد واحد فيجب اما ان يكون
ارادة لهما او كراهة لهما ومنها انه لو جاز ان يكون ارادة الشيء كراهة لضده لجاز ان يكون العلم بالشيء جهلا بضده
والقدرة على الشيء عجزا عن ضده فما منع من احد الامرين منع من الآخر ومنها ان الارادة للشيء لو كانت كراهة
لضده لتعلقت بالاضداد واعتقدها المريد وان لم يعتقدها وقد علمت ان ذلك محال فاما قول من ذهب الى
ان ارادة الشيء كراهة لان لا يكون فاكثر ما تقدم يبطله والمعتمد في ذلك علينا انا نجد نفوسنا مريدين لحدوث
الشيء من غير ان نجدها كارهة له على وجه آخر فلو كان يجب على هذا ان لا يجد احدنا الفصل بين كونه مريدا او كارها لانه متى
كان على احد الامرين فهو على الآخر فلو كان يجب ان يكون كارها لان لا يكون النوافل والا لم يكن كونها مريدين
من غيرنا الواجب والنفل ويؤدي الى ان يكره من الوجوه ما لا نعلمه ولا نعتقده وكان يجب فيما له ثلاثة وجوه
متضادة من الافعال متى اراد كونه على الاول ان يكره كونه على الثاني والثالث وكراهته لان يكون على
الثالث ارادة لان يكون على الثاني والاول فيجب ان يكون الوجه الثاني مرادا مكروها على ان ما يبطل ان
تتعلق الارادة او الكراهة بان لا يكون الذي يبطل هذا القول

فصل في الارادة

والكراهة انما يتعلقان بمتعلقهما على وجه الحدوث الذي يدل على ذلك انهما لو تعدت في التعلق طريقة الحدوث
لم تقف على حد في باب التعلق لان كل ما تتعدى طريقة واحدة في تعلقه لم يقف على حد وتعلق بكل وجه حتى
بالماضي والقديم كالاعتقاد وكل ما اختص تعلقه لم يتعد الطريقة الواحدة كالقدرة وقد علمنا استحالة تعلق
الارادة بالاشياء على سائر وجوهها وسائر اوقاتها في ذلك الاعتقاد ولا شبهة في ان احدنا يجد من نفسه تعذر
ارادة الماضي ان يكون ماضيا والقديم ان يكون قديما ولا يلزم على هذا التمني وانه لا يختص في التعلق بطريقة
الحدوث ومع ذلك ولم يشع كشياع تعلق الاعتقاد وذلك ان الاقوى في التمني انه ليس بمعنى يحل القلب وانما
يوصف الانسان بانه متمن اذا لحقه غم وضرر فاته سرور ولذة فقال ليت كان كذا او لم يكن كذا ولا بد
من ان يكون قاصدا بهذا القول الى الاخبار لان التمني من جنس الخبر ولهذا لم يوصف الناس بذلك وان اطلق
القول من حيث لم يكن قاصدا والذي يدل على ذلك انه يوصف عند سماع هذا القول منه وان لم يعلم على حال

اخرى ولو كان معنى زايدا على ما ذكرناه لوجدناه من نفوسنا كما نجده كونا معتقدين ومريدين الى غير ذلك واذا كان المعنى
ضرا التراثا انه يصح ان يتعلق بسائر الوجوه كتعلق الاعتقاد وان كان على بعضها لا يسمى مريدا لامر يرجع الى المواضعة و
اختلاف الاسماء لا يؤثر في هذا الباب على انا لو سلمنا انه جنس يخالف التعب لامكن على انا لو سلمنا انه جنس ان يبطل قوله
بان يقول لو تعدت الارادة في التعلق طريقة الحدوث حتى يتعلق بالا يكون الشيء لجرت مجرى كل ما يصح تعلقه بان لا يكون
الشيء وكل شيء هذه سبيله كون تعلقه باي ضرب كالاعتقاد والظن والتمني دليل اخر ومما يدل ايضا على انها لا تتعلق
الا على وجه الحدوث ان الارادة لا بد من ان يكون مؤثرة في الفعل اما تحقيقا او تقديرا فالتحقيق نحو ما يتعلق بافعال
المريد والمقدر ما يتعلق بفعل غيره من ارادته لان الامر من ان يثبت فيه انتفاء التعلق ولو تعلق ذلك الفعل بقدرة
المريد لاثرت فيه ارادته هذه الارادة بمرتبة فيها المحال ان يثبت شيء من نوعها مع فقد هذا الاثر فلو تعلقت
بان لا يكون الشيء لم يمكن مؤثرة فيه على وجه من الوجوه لانها لم تؤثر في المراد اذا كان حادثا اما بان يصير الفعل
واقعا بها على وجه دون وجه مما يتبع الحدوث كالخبر وغيره او تؤثر في نفس الحدوث بان تترك مرادها وضده في
داع واحد فيؤثر المريد بها احدهما على الاخر واذا ثبت ما ذكرناه في الارادة صح ثبته في الكراهة لان من شان كل
ضدين ان يتعلق كل واحد منهما بما يتعلق به الاخر على الوجه الذي يتعلق به بالعكس منه فان قيل اليس احدنا قد يريد من
زيد الا يفعل الارادة ويريد منه الا يكفر قلنا اما من اراد من غيره الا يكفر فانما اراد الايمان منه بدلا لانه يجد
نفسه مريدا لذلك ولو لم يكن الامر على ما قلنا لجاز ان يريد احدنا من غيره الا يكفر مع انه لا يريد وجود
الايمان منه كما انه لا يمتنع ان يعلم انه لا يكفر وان لم يرد وجود الايمان منه ولا اعتبار باطلاق اللفظ
في هذا الباب لانه كما يقال في ذلك على سبيل المجاز قد يقال ايضا هو قادر على الا يفعل الشيء والمراد
قدرته على ضده فاما قول من يريد الا يدخل زيد الدار فمعناه انه كان لو قوله هذا لا بد من حالة
ان يكون كارها له وقيل هذا الوجه ايضا في الاول المجاز

فصل في ذكر ما يصح ان يراد ويحسن وما لا يحسن ذلك فيه وما لا يصح ولا يحسن

اعلم ان
المراعى فيما يصح ان يراد امران احدهما ما يرجع الى المراد نفسه والاخر راجع الى المريد فالراجع الى المراد
ان يكون مما يصح حدوثه مستقبلا او هو حادث في الحال وان جمعت الامرين في قولك ان يكون
الحدوث غير مستحيل عليه جاز وما يرجع الى المريد هو الا يكون ساهيا عنه اما بان يكون عالما به او معتقدا
او ظانا والذي يدل على شرطنا الاول انا قد بينا ان الارادة انما تتعلق بالحدوث فاذا امتنع حدوثه

تعلقها امتنع تعلقها والذي يدل على صحة الشرط الثاني ظاهر لان من المعلوم ان الساهي عن الشيء لا يجوز
ان يريده وما يستحيل ان يحدث على ضربين احدهما ما ليس بمعلوم في نفسه كالبقاء والاجسام والثاني ان
يكون معلوما والحدوث يستحيل عليه اما على كل حال واما على بعض الوجوه نحو ما تقضى وقته من المقدورات
فان حدوثه محال على كل حال ونحو المقدور الذي لم يحضر وقته فان حدوثه يجوز على وجه ويمتنع على اخر ونحو
الجواهر والاجناس الباقية التي يستحيل حدوثها حالا بعد حال من غير توسط عدم والجميع يمتنع تعلق الارادة
وغير ممتنع ان يراد ما يمتنع حدوثه على بعض الوجوه ويصح على اخر متى تعلقت الارادة به بالوجه الذي يصح
حدوثه عليه كتعلق الارادة بحدوث المقدور الذي لم يحضر وقته في الوقت الذي يصح ان يوجد فيه وما
امتنع تعلق الارادة به مما ذكرناه لا يمتنع ان يكون مرادا اذا اعتقد المريد صحة حدوثه الا ان الارادة
ههنا لا مراد لها وتجري في ذلك مجرى العلم المتعلق بانه تعالى لا ثاني له في انه لا معلوم له وكان ابو هاشم
يفصل بين ما ليس بمعلوم في نفسه كالبقاء وبين المعلوم الذي لا يجوز حدوثه على الوجه الذي يراد فيجعل الارادة في
الاول غير متعلقة وفي الثاني متعلقة والصحيح انه لا فرق بين الامرين لتساويهما في استحالة الوجه الذي يتعلق
عليه الارادة والفرق بين الارادة والاعتقاد في هذا الباب واضح لان الاعتقاد انما يصح ان يكون
متعلقا بالمعتقد على صفة وان استحالت تلك الصفة في الاعتقاد فيما تقضى وفيه انه سيحدث ولم يجد ذلك في
الارادة لان الاعتقاد يتعلق بمتعلقه على وجوه ولا يختص وجها بعينه والارادة لا تتعدى الحدوث وكذلك
فيما يستحيل حدوثه انه انما لا يراد لاستحالة الارادة في نفسها لا لفقد الداعي بخلاف ما ذهب اليه قوم
في ذلك لان الوجه الذي لا تتعلق الارادة الا عليه اذا استحال استحال تعلقها فاما ما نهى عنه احدنا او اعتقد
استحالة حدوثه جهلا فانما لا يريده لاجل الداعي وبالجملة التي ذكرناها صح ان يراد الارادة لان الشرط فيما
يصح ان يراد الارادة لان الشرط فيما يصح ان يراد حاصل فيهما من صحة الحدوث وعلم المريد او اعتقاده
لذلك وانما لا يصح ان تراد اذا اغمضت لان غموضها يجري مجرى سهو المريد عنها ولا فرق بين من فرق بين
الارادة وغيرها فيما ذكرناه وبين من فرق في ذلك بين افعال القلوب وافعال الجوارح فاما ما يجب ان
يراد فالوجه فيه ما يرجع الى المريد دون المراد لان العالم بما يفعله لا بد من ان يكون له غرض فيه حتى يفعله
واذا فعله لغرض يخصه فلا بد من ان يكون مريدا له اذا لم يكن ممنوعا من فعل الارادة لان ما دعاه الى
الى الفعل يدعوه الى ارادته وما الجاه اليه يلجيه الى ارادته وما حركه بغرض عن

ارادة ولهذا قيل ان الارادة والمراد كالشيء الواحد والامر في ان من ذكرناه لا بد من ان يكون مريدا
او ايجابا يكون مريدا اما بان لا يكون عالما بالفعل او في حكم العالم او لا غرض فيه او يكون ممنوعا عن
الارادة ولو لم يجب ما ذكرناه لم يكن من ان يمتنع عليه الفعل ممنوعا لانه انما يكون ممنوعا بان يريده فلا يمتنع
والعدم لم يجز ان يكون ما يفعله او يريد ضده وليس يلزم على ما ذكرناه وجوب ارادة الارادة لانها لا تفعل
لغرض يخصها بل انما تفعل لما يفعل له المراد ولو وجبت ارادة الارادة لادى ذلك الى ما لا نهاية له من الارادات
وقد يجب ان يكون المريد مريدا للارادة على بعض الوجوه مثل من اراد من غيره او يجبره الفعل على وجه لا يحصل عليه
الا بارادة كالخبر والامر والعبادة والذم والمدح فاما الكلام فقد يحسن ويقبح من الارادات وكل ارادة تعلقت
بمراد حسن وانتفت وجوه القبح عنها فهي حسنة وانما اشترطنا حسن المراد لان ارادة القبيح لا تكون الا قبيحة وارادة
ما ليس بحسن الا قبيح ذلك وانما اشترطنا انتفاء وجوه القبح لان المراد قد يكون حسنا وتكون الارادة قبيحة نحو ارادة الفعل
الحسن ممن لا يطيقه وارادة القديم تعالى لو تقدمت على المراد وارادة ما لا منفعة زائدة على حسنه من غير اذا
لم يكن مجبرا في ذلك نفع وما يجري مجراه وكل ارادة اثرت في كون مرادها حسنا فهي حسنة لانها لا يجوز ان
يكون الفعل لاجلها كان حسنا وهي قبيحة فاما ارادة المستحق للعقاب انزال العقوبة به فالاولى ان يكون قبيحة
على مختاره ابو هاشم لانها في المضار به وقد الحق بذلك ارادة الحامي من غيره ان يلومه وليس تجري ارادة
العقاب مما يجري ارادة الاعراض فان الاعراض يمتنع لا عنها من الاعراض التي فيه وهذه جملة كافية

فصل فيما يؤثر من الارادات وما لا يؤثر وبيان كيفية تاثير ذلك

اعلم ان الارادة لا تؤثر في حدوث الافعال لان القدرة هي المؤثرة في ذلك وانما تؤثر في الوجه الزائد
على الحدوث ومن شرط ما يؤثر في صفة له زائدة على الحدوث ان يكون مما يجوز ان يقع على ذلك الوجه
ويجوز ان لا يقع وان كان قد يؤثر فيما بعده [illegible] سوى الارادة الا انها لا تؤثر الا فيما هذه حاله
يجوز في ان الارادة لا تؤثر في صفات الاجناس وان تعلقت بذلك ولا يؤثر في كون [illegible] المراد وجوده الا
ان ذلك يجب [illegible] من حيث كان يتقدم الايجاد [illegible] في وجوب كونه [illegible]
المريد ان يكون كذلك [illegible] يجوز ان يحصل من الوجوه ويجوز ان لا يحصل عنه تؤثر فيه الارادة نحو [illegible]
[illegible] لانه كان يجوز ان يقع هذا الفعل من غير ان يحصل له هذه الصفة لان تقدم [illegible] لا يقتضي في هذا الفعل
[illegible] ذكرناه في [illegible] لان العلم وسائر [illegible] الارادة فقد

يحصل فلا يكون قضاء الدين وكذلك القول في الخبر والامر والثواب والعقاب وعلى هذا اصح القول بان احدنا لو
منع من الارادة لم يصح منه ان يخبر وان يامر وان صح ان يرد الوديعة وان يظلم [illegible] لا يؤثر فيه الارادة
ان كان وجها زائدا على الحدوث يجوز ان يحصل وان لا يحصل على سواء فكيف كون الاعتقاد علما وكون الشيء هو الذي
المؤثر في الاول كون الذي علم علما وفي الثاني الشهوة وفارق هذا ما ذكرناه اولا لان قضاء الدين وما شاكله
انما افتقر في التاثير الى كون الذي فعل مريدا العالم يجز ان يؤثر فيه كونه عالما ولا شيء من احوال الدين جاز فيما ذكرناه
اجزاء ان يؤثر فيه سوى كونه مريدا لم يفتقر اليه والارادة لا يؤثر في حسن الشيء او قبحه بلا واسطة وانما يؤثر في وقوعه
على بعض الوجوه ويعتبر ذلك الوجه فربما كان وجه قبح وربما كان وجه حسن الا ترى ان الخبر قد يكون خبرا بالارادة
ثم يعتبر حال المخبر فان كان كذبا كان قبيحا لكونه كذبا وان كان صدقا وانتفت عنه وجوه القبح كان حسنا لكونه
كذلك فالارادة لم تؤثر على الحقيقة في القبح ولا الحسن وانما المؤثر فيهما وجوه الافعال والذي يبين ذلك ان الارادة
بعينها قد يكون حاصلة ويكون الخبر تارة قبيحا بان لا يطابق المخبر وتارة حسنا بان يطابقه وينتفي وجوه القبح وانما
قيل ان الارادة تؤثر في الحسن والقبح على معنى انها تؤثر فيه وعلى هذا الذي ذكرناه لم يلزم ان يكون الارادة والمراد
يتعلق قبح كل واحد منهما بصاحبه لان قبح الارادة يتعلق بقبح المراد لانها يقبح لقبح مرادها والمراد لم يقبح لقبح الارادة
بل لوجه الذي يقع عليه وكل فعل قبيح لو وقع على وجه تؤثر الارادة كالصدقة المقصود بها الرياء والسمعة فهو ارادة
قبيحا لانها اذا كانت قبيحة واثرت في الفعل وجب قبحه وليس كذلك اذا كانت قبيحة غير مؤثرة لان من
قصد برد الوديعة الاختداع يكون ارادته قبيحة وفعله حسنا لانها ههنا منفصلة عن الفعل وغير مؤثرة فيه واعلم ان
الارادة لا تؤثر في كون الكلام خبرا والا في سائر ما ذكرناه انه يقع على وجه دون الاخر وانما المؤثر على التحقيق في ذلك
كون المريد مريدا بخلاف ما ذهب اليه قوم من ان الارادة هي المؤثرة والذي يدل على ذلك انها لو اثرت في
كون الكلام خبرا مع تاثيرها في كون المريد مريدا الوجب ان يكون علة في معلولين مختلفين ولانه لو كان مريدا بلا ارادة
يصح ان يخبر ويامر كما لو كان عالما بغير علم لصح منه المحكم من الفعل ولو جاز ان يستند كون الكلام خبرا الى الارادة دون حال
المريد لجاز ان يستند كون الفعل محكما الى العلم دون حال العالم وحال المريد وان اثرت في الخبر فليست علة على
الحقيقة في كونه خبرا لان العلة لا تكون الا ذاتا ومن شرطها ان تختص بمعلول وكل هذا لا تاتي في حال المريد الا ترى
انها تؤثر في الموجود والمعدوم من الحروف غير انها وان لم تكن على الحقيقة علة فهي مشبهة بالعلة واعلم انه لا تشتبه في
الارادة اذا كانت متعلقة بفعل غير المريد بها فانها لا تؤثر فيه الا ترى ان القول الموجود من زيد لا يكون خبرا لان

عمرو ارادة لكونه ضرارا ولو جاز ان يؤثر بعض احوال زيد في فعل عمرو ولم يكن بعض في ذلك اولى من بعض ان يؤثر كونه
عالما وقادرا في فعل غيره وقد لوح ابو هاشم في بعض المواضع في البغداديات انه يكون مخبرا بان يقصد الى الخبر وان كان
الخبر من فعل غيره والصحيح ما ذكره في البغداديات وغيرها من ان الخبر لا بد من ان يكون من فعل المخبر ويدل على ما ذكرنا
من ان احوال الحي لا تؤثر في فعل غيره ما ذكرناه فيما مضى من ان جعل الذات على صفة من الصفات متى جعلها بواسطة علم
فلا بد من ان يكون المحدث لها وكان ابو هاشم يشترط في تاثير الارادة في الخبر ان يكون من فعل المخبر ويقول متى كانت
ضرورية لم تؤثر وغيره يجيز ان تؤثر الارادة او حال المريد وان كانت ضرورية وغير تابعة لاختياره والذي ينصر
القول الاول ان الخبر انما يعتبر في كونه خبرا بان يكون واقعا من فعله واختياره وجب ايضا ان يعتبر في كونه
خبرا كونه مريدا من ان يتعلق باختياره ويجري ما كان به خبرا في التعلق باختياره مجرى ذات الخبر ومتى يصح ان يفعله
ضرورة لا يفعله كذلك ومما ينصر به القول الثاني ان المعتبر في كون الكلام خبرا بكونه على ما عليه مريدا كما ان المعتبر في كون الفعل
محكما بكونه عالما ولا اعتبار بكيفية كونه عالما فكما جاز ان يؤثر كونه عالما فيما جاز ان يؤثر كونه عالما وفي المحكم وان كان
العلم من فعل غيره كذلك يؤثر كونه مريدا وكما جاز ان يؤثر كونه مريدا بالارادة اصلا ولو جاز ذلك فلم لا يجوز
ان يؤثر كونه مريدا وان كان عن ارادة ضرورية ويمكن ان يفرق بين كونه عالما وكونه مريدا في هذا الباب
بان كونه عالما على سبيل الوجوب بل على جهة التصحيح وكونه مريدا بخلاف ذلك لانه مقدر لكل واحد منهما يتركى كونه
داعيا متى يصح ان ينفرد ان يختار الفعل لاجله بعين ما ذكرناه انه لو صح من احدنا ان يختار الفعل لنفع ودفع المضار
صح ان يختاره لكل واحد من الامرين اذا انفرد وهذا يقتضي ان الفعل لو انفرد بالحسن لصح ان يختاره كما اختير له دفع
وليس لاحد ان يقول كيف يصح ذلك مع ان فعل المجموع امرين يفعل لكل واحد منهما لو انفرد ونحن نعلم ان المتصدق ينوي ثوابا
في النفع المتوصل لكل واحد منهما اليه وفي الاخر ضرر ليس في الاخر لكان من علم ذلك من حاله يختار الذي لا ضرر فيه
بنفع وعند المضرة ومتى انفرد النفع بان لا ضرر فيه لكان ذلك داعيا الى فعله وذلك ان الضرر الذي في الصدق
لا يكون من جهته الا انه يكون معتدا به او غير معتد به فلو كان الاول اذا فعل الفعل في انه يكون متى امكان
التوصل الى النفع من غير ضرر وهذا يقتضي انه يختار الصدق لا لاجل حسنه وان كان الضرر غير معتد به فوجوده كعدمه

دليل آخر وقد استدل ابو علي ان الحسن قد يفعل لحسنه بمن يرشد الضال على الطريق من غير قصد نفع من المنافع
الدنيوية والدينية فيعلم انه انما ارشده لحسن الارشاد ولسنا نقول من ارشد فقصد النفع مستبعدا الا ان المرشد قد
يكون دهريا غير راج ثوابا والنفع في الدنيا والتي هي شكر المرشد او مكافاته قد يجوز ان لا يخطر شيء منها بباله

بان يكون بان يكون بمن لا يعرف الذي ارشده ولا يطمع في ملاقاته ولا في معرفة احد من الناس بما فعله فيشكره عليه
ويكون ممن لا يرق قلبه عليه فيدفع بخلاصه الضرر عن نفسه وكل هذا جائز غير متعذر **دليل آخر** وقد استدل
ابو عبد الله على ذلك بان احدنا يفرق بين المحسن والمسيء بعقله ويعزم على شكره وقد وجب في عقله هذه التفرقة ولا
يجوز ان يجب عليه ما لا يصح ان يفعله وهذا المعنى من حيث كان انما طافي الكتب لا طريق لاحد الى العلم به فلا
يمكن ان يقال انه فعله ليمدح ويعظم عليه او ليدفع به ضرر الذم والاستحقاق المستحقين على الاخلال بالواجب ولا يمكن
ان يقال انه انما فعله للثواب او للخلاص من العذاب لان الفاعل لذلك قد يكون دهريا لا يثبت ثوابا ولا عقابا
ولا يقال انه يفعل لشيء ويغيظ من اساء اليه لانه يجب عليه كان متعاطيا على من اساء اليه او لم يكن جاز ان لا يهما
بفعل الحسن لوجه **دليل آخر** ومما يمكن ان يستدل به على ذلك ان قبح الفعل قد ثبت انه يدعو الى ان لا يفعل
فيجب ان يكون حسنه داعيا الى فعله لان كل حال يحصل للفعل يدعو الى ان لا يفعل لها قصدها يدعو الى الفعل بدلالة
ان الضرر لما دعى الى ان لا يفعل لها قصدها يدعو الى الفعل به لان ان الضرر لما دعى الى ان لا يفعل الفعل دعا النفع
الى الفعل

باب الكلام في الارادة وما يتعلق بها

الذي يدل على ذلك ان احدنا يجد نفسه مريدا وقاصدا ضرورة كما يعلم نفسه معتقدا وظانا ومفكرا والاذى يرد فيما يجده
الانسان من نفسه ولا شبهة في شكله وانما تعرض الشبهة في تفسير هذه الحال من سائر احواله وكما يعلم احدنا ذلك
من نفسه ضرورة كذلك يعلمه من غيره نحو ان يعلمه مخاطبا له بالكلام وموجها اياه نحوه دون غيره ولولا كون ما
ذكرناه معلوما باضطرار لما علم تعلق الفعل بالفاعل ولا صح ايضا ان نعرف المواضعة على اللغات لان قصد المشير
والمواضع اذا لم يكن معلوما فلا سبيل الى تقرر المواضعة وليس لاحد ان يقول الا رجع ما يجده من ذلك الى
الدواعي ولا الاعتقاد لانه لو رجع الى ما ذكره لم يكن الحال فيما يجده من نفسه على ما ذكرناه من قبل ان الدواعي انما
هو اعتقاد النفع ودفع الضرر وقد يعتقد احدنا في الشيء انه ينفعه وتارة يجد نفسه مريدا له واخرى ان لا يجدها
كذلك فلو كان الداعي هو الارادة لم يحصل هذا الفرق لان الداعي في الحالين قائم ولان الداعي قد يدعو
الى كل شيء يحضره على وجه التبع في غيره مع ذلك انه الحاضر مع هذا غيره الكل بعض دون بعض حتى يبقى ولم يجب
ان يكون ما عم الكل من الداعي غيره اخص من البعض واقتضى تناول الفعل له ولان علمنا بحال المخاطب لنا وقصده
يسبق العلم بان له داعيا الى خطابنا وما العلم به اسبق من غيره كيف يكون هو ذلك الغير واما تفسير الحال التي ذكرناها
من كونه مشتهيا فغير ممكن لانه قد يريد ما يكرهه طبعا ولا يجد له اصلا والشهوة لا تتعلق الا بالمدركات وما يشتهيه

المدرك وجدانه هذه الحال لساير احواله من كونه قادرا ومدركا وناظرا اوضح من ان يدل عليه واذا ثبت
الحال بما ذكرناه فالذي يدل على حصولها عن معنى انها تحصل في حال قد كان يجوز الا تحصل فيها واحوال المريد كلها
واحدة لا تختلف فلا بد من ثبوت معنى كما قلناه في اثبات ساير الاعراض فان قيل كيف ادعيتم انه يريد لا
يريد والحال واحدة مع انه يريد عند الداعي ولا يجوز مع ثبوت الداعي الا يريد وكذلك لا يجوز مع انتفاء الداعي
ان يريد قيل قد يجوز ان يكون غير مريد مع ثبوت الداعي على بعض الوجوه نحو من دعاه الداعي الى القيام فاخره وقتا بعد
زمان متراخ وقد يدعوا احدنا الداعي الى افعال متساوية في تناول الدواعي لها فيريد بعضها ويؤثره على بعض احدها
بدلا من غيره فثبت صحة ما ذكرناه من جواز كونه مريدا والا يكون كذلك والحال واحدة على ان هذا الكلام
لو صح في اثبات الارادة لقدح في اثبات ساير الاعراض لانه كان يجب ان يكون مريدا لمكان الداعي
كذا يجب ان يتحرك مع قوة الداعي مع السلامة واذا صح مع ذلك ان يكون تحركه جايزا لا واجبا صح ايضا جواز كونه
مريدا على هذا الحد واذا ثبت انه مريد بمعنى فلا بد من معنى الاختصاص فيوجب الحال لعله هذا ينقض كونه حالا فيما لا
المجاورة لا يصح الا على الاعراض فاما العلم بمحل الارادة على سبيل التفصيل فالطريق اليه السمع وان كان الانسان
من حيث يجد من نفسه عند الارادة ما [illegible] يعلم ان الارادة والشهوة كلاهما بهذه الجهة العلم
بان المحل هو القلب على التفصيل موقوف على السمع دليل اخر على اثبات حال المريد قد ثبت ان احدنا
يخبر ويامر ولولا كونه مريدا لم يقع منه الخبر خبرا ولا الامر امرا وكذلك ساير الخطاب وان كان الخبر يحتاج الى ان
يكون فاعله مريدا لكونه خبرا والامر يحتاج الى ان يكون مريدا للمامور به ومما وان اختلفا من هذا الوجه فقد اتفقا
في قصدنا من الدلالة على حال المريد فان قيل الا كان الخبر يختلف صيغته ليس بخبر وكذلك الامر فلا يحتاج
الى موثر فيه من احوال فاعله وان لم يكن في [illegible] الا كان ما يقع خبرا لا يقع الا كذلك وان كان شيوعا من صيغة
فلا يحتاج الى كون فاعله مريدا الا كما لا يحتاج العرض المختص ببعض المحال الى ضد علة في وجوده محله واذا اسلم كل هذا
وان الخبر بعينه يجوز ان يكون غير خبر من حيث انه لا يكون كذلك الا لكون فاعله على صفة فالدليل على ان تلك الصفة
هي كونه مريدا والا كانه لك ببعض ما عدا ذلك من احواله قيل ان الذي يدل على ان الجنس واحد فهو اشتباههما على
الادراك كما انس من السوادين وما يصح ان يتماثل في السوادين كذلك يجب ان يقتضي تماثل ما يجري مجراهما وانما اشتباههما
على الادراك لان من سمع قول القايل زيد قايم وهو يقصد به الى الاخبار عن زيد بعينه لا يفصل بينه و
بين قوله زيد قايم وهو غير مخبر بان يكون ساهيا او حاكيا عن غيره ولهذا كان من يجوز على الكلام الاعادة

يجوز ان يكون ما سمعه ثانيا هو الذي سمعه اولا وكذلك من اعتقد بقاء الكلام فاما الذي يدل على ان جنس ما يقع
فيكون خبرا يجوز ان يوجد غير خبر فاشياء كثيرة منها ان الالفاظ العربية انما تفيد بالمواضعة والتواضع
في الاصل انما حصل باختيار المتواضعين وقد كان يجوز ان لا يتواضعوا في هذه الصيغة المخصوصة انها للخبر ولو كان ذلك
لكانت هذه الحروف بعينها يوجد فلا يكون خبرا ومنها انه لو كان الخبر عن احد الزيدين غير الاخر لم يصح ان يفعل احدنا
اللفظ الذي من حقه ان يكون خبرا عن زيد بن عبد الله ويقصد به الى الاخبار عن زيد بن خالد فيكون مخبرا عن
الاول دون الثاني الذي قصد به الاخبار عنه وفي فساد ذلك دليل على ان اللفظ واحد وانه بالقصد يتوجه الى
المخبر عنه ومنها ان اللفظ لو كان متغايرا لوجب ان يكون للقادر سبيل الى التمييز بين ما يوجد فيكون خبرا عن زيد
بعينه وبين ما يكون خبرا عن غيره فلما لم يكن الى ذلك سبيل علم ان اللفظ واحد ومنها ان ذلك يقتضي صحة ان يعلم نفسه مخبرا
وان لم يعلم كونه مريدا اذا كان القصد لا تاثير له ونحن نعلم خلاف ذلك ويقتضي الا طريق لنا الى الفصل بين ما هو خبر
وبين ما ليس كذلك ومنها ان هذا القول يبطل التوسع والتجوز في الكلام ويبطل ايضا التورية لان التجوز انما يصح بان يستعمل اللفظ
الموضوع لشيء بعينه في غيره وليس لاحد ان يقول ان التجوز هو ان يستعمل مثل اللفظ الموضوع لشيء في غيره وذلك
ان اللفظين اذا كانا مثلين فلا بد فيما يصح على احدهما من الاحكام ان يصح على الاخر واذا جاز ان يستعمل مثل هذه
اللفظة في غير الخبر والامر جاز ايضا استعمالها بعينها في ذلك على سبيل التجوز ومنها ان هذا القول يقتضي انحصار من
يقدر على ان يخبر عنه في كل حال وانه يكون القوي في هذا الباب بخلاف الضعيف وانما قلنا ذلك لان القدرة
لا تتعلق في الوقت الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد باكثر من جنس واحد وحروف قول القايل زيد قايم
متماثلة لكل ما بهذه صورته من الكلام فيجب ان يكون احدنا قادرا على عدد هذه الحروف في كل وقت على قدر ما في لسانه
من القدر وفي هذا ما قدمناه من انحصار عدد من يصح ان يخبر عنه حتى لو بذل مجهوده في ان يخبر عن غيرهم لما تاتى منه
ونحن نعلم خلاف ذلك من كل قادر ولا يلزم على ما ذكرناه ان يكون ارادة الاخبار المختلفة واحدة والاداء الى انحصار
ما يقدر عليه من الاخبار وذلك ان الارادات التي يكون بها الاخبار اخبارا عن جماعات متغايرة مختلفة والقدرة
الواحدة تتعلق بما لا يتناهى من المختلف وانما لا يجوز ذلك في المتماثل بالشروط التي ذكرناها فان الارادات
لا تشبه الاصوات في الحروف المتماثلة وليس لاحد ان يقول اذا جاز احدنا ان يفعل بالقدرة الواحدة في كل محل
كونا في جهة بعينها ولم يجب ان يقدر على كل واحد يصح وجوده في المحال على البدل بالارادة فالا جاز مثل ذلك في الالفاظ
وذلك ان القدرة الواحدة لا ينحصر متعلقها من المتماثل اذا اختلف المحال كما لا ينحصر متعلقها من المختلف والوقت والمحل واحد

وليس كذلك ما يتعلق به من المعاني في المحل الواحد والوقت الواحد لانها لا تتعلق باكثر من جزء واحد على بعض الشروط
غيران في اللفظ الواحد يصح ان يخبر به عن كل زيد على البدل لا كخبر ما يعد بطلبه من الاخبار وليس له ان يدعي ان مخال
الحروف التي نتم متغايرة كما قلنا في الاكوان وذلك ان من المعلوم ان مخرج الزاي كلها مخرج واحد وكذلك مخارج
كل حرف وليته التي تحت بعض مخال هذه الحروف آلة لها تذكر في كل حروف ذلك المخرج واذا صحت هذه الجملة
صح بطريقها ما قصدناه من ان نفس ما وقع خبرا قد كان يجوز ان يكون غير خبر فلا بد من امر له اختص بكونه خبرا
كان الجوهر لما اختص ببعض هذه الجهات مع جواز كونه في غيرها وجب الا يختص بها الا لامر ما ولا يخلو تعينه هذا القول
ايضا انه يوجب الا يضطر احدنا الى ان غيره مريد لان العلم بان الفاعل فاعل لا يكون الا مكتسبا بالادلة فاما
المذهب الثاني فالذي يبين بطلانه ان الارادة اذا ثبت انها توجب حالا للمريد وان ايجابها الحال يرجع
الى جنسها وهي عليه في نفسها فيجب متى وجد جنسها من فعل اي فاعل كان ان يوجب مثل هذه الحال لان موجب
العلل لا يتميز بان فاعلين على حد ما يقوله في العلم والحركة وما يوجب حالا للمحل اوجمله

اعلم ان في الناس من ذهب الى

ان ارادة كون ما لا يكون او لا يكون ما يكون من جنس الشهوة والتمني ومنهم من ذهب الى ان الارادة يكون
كراهة لان لا يكون وارادة ان لا يكون كراهة لان يكون وكل بين فساد ذلك اما تميز الارادة من الشهوة
فيبين من وجوه منها ان الشهوة تختص بالمدركات دون غيرها والارادة يتعلق بكل ما يجوز ان يريد حدوثه ومنها
انا نريد ما قد يكون ضررا او بودنا اليه والمشتهى لا يكون الا مما يشفع حبا ومنها انه قد يريد ما لا يصح وجوده
اذا اعتقد صحة ذلك فيه ولا يجوز مثله في الشهوة ومنها انه قد يريد فعل غيره ولا يجوز ان يشتهي بناء غيره ومنها ان
حتى الشهوة من الضار والا يغني الارادة بل يكون منها انه قد يريد بكره في ابان العموم شاول المشتهى من اكول ونحوه
ومنها ان الفعل يقع على وجه بالارادة دون الشهوة ومنها ان كونه ملتذا يتبع الشهوة دون الارادة ومنها ان
الارادة تنفعها يضع ان يراد ولا يصح من المشتهى الشهوة ومنها انه قد يريد الشيء ويكره مثله ولا يصح ان يشتهي الشيء
وينفر عن مثله ومنها انه قد يجد توي الشهوة نادرة وضعيفها اخرى وحاله في الارادة لا يختلف ومنها ان ما دعا
الى الفعل من دواعي الارادة وذلك لا يتم في الشهوة ومنها ان الارادة متقدرة بالعباد والشهوة لا تقدر لهم
ومنها ان ارادة القبيح قبيحة وشهوة القبيح غير قبيحة وما ذكرناه يجعل ان يكون الكراهة ايضا من نفار الطبع على ان القول
بان ارادة كون ما لا يكون شهوة وجب ان يجد احدنا متى اراد الامور المستقبلة النفس بين ما لم يرد الا المعلوم

لا يكون وحاله اذا اراد ما المعلوم انه يكون وحاله اذا اراد ما المعلوم انه يكون لان على احد الامرين حاله
المشتهي وعلى الوجه الآخر حاله حال المريد وفي علمنا بانه لا تفصل بحده الواحد منا في ذلك دلالة على فساد قولهم
على ان الامر لو كان على ما ذكروا لم يكن لسؤال من يريد الفعل من غيره هل فعله ام لا معنى لانه اذا تبين النفصل كن
لنفسه لم يكن به الى السؤال حاجة هذا اذا قالوا ان ارادة ما لا يكون شهوة على الحقيقة فاما ان صرفوا الى لفظها
بجنس الشهوة والمعنى الذي يوجب الالتذاذ بالمدرك وهو مع ذلك متى تعلقت بما لا يكون بانها شهوة فقد
خالفوا في عبارة وحينئذ لا يتم لهم ما حاولوه من الفرار عن القول بانه تعالى يريد ما لا يكون لانا لا نأبى على
هذا التفسير ان يكون تعالى مشتهيا فاما التمني فان كان قولا على ما يذهب اليه ابو علي فحقق رفقته للارادة
لا تشكل وان كان معنى في القلب يطابق القول على ما يذهب اليه ابو هاشم فهو يفارق ايضا الارادة لان التمني
يتعلق بالماضي ولا يكون على حد ما كان والارادة لا يجوز ذلك فيها ولان التمني حاله في سائر ما يتعلق به على
سواء في انه لا يؤثر في شيء منه ولا يقتضي وقوعه على وجه والارادة بخلاف ذلك ولا الارادة ضد للتمني
ولانه يصح ان يراد الارادة ولا يصح ان يتمنى التمني وما ذكرناه من قبل في مفارقة الشهوة للارادة من ان
احدنا لا يجد الفرق بين ما يريده في ما المعلوم انه يكون وبين ما المعلوم انه لا يكون واضح ايضا في التمني لان
النفصل على قولهم بين الحالين واجب وما تجده وكان على هذا يجب ان يستحيل وصول تمني الى ما تمناه لانه لا يكون
قولهم متمنيا الا لما لا يوجد ووجب ان يكون الرسول عليه السلام وسائر المؤمنين لم يريدوا قط الايمان من
ابي لهب ومن جرى مجراه من الكفار وهذا ان قالوا في المعنى وان رجع الخلاف الى العبارة صرنا معهم الى ما تقدم
فاما ما يفسد به قول من ادعى ان الارادة كراهة فوجوه منها ان احدنا يفصل بين كونه مريدا وكارها لحال
بين كونه مريدا ومعتقدا انه لو كانت ارادة التي كراهة لضده لوجب ان يجد من نفسه الكراهة للضد متى اراد
ضده على كل حال وما يجد ذلك ولهذا صح ان يريد الضدين على البدل اما من نفسه او غيره كنحو ارادته من الصلاة
في الجهتين من المسجد ومن غيره وارادته وهو جالس في داره ان يخرج من احد بابين على البدل ومنها انه كان يجب في
القديم تعالى ان يكون غير مريد لمعنوا فعل لان ارادته تقتضي كراهة تركها والترك حسنة وكراهة الحسن قبيحة
ومنها ان احدنا يميز بين كونه مريدا من غيره القيام بما هو واجب وكونه مريدا منه النوافل وعلى هذا القول لا يفصل
بين الامرين ومنها ان في هذا القول يؤدي ان يكون الضدان مرادين في الحال الواحدة بل لي ان الارادة لو اوجبه
شاد الضدين وهذا مستحيل عندهم وغير جائز على قوله ايضا في ان ارادتي الضدين لا يتضادان انه لا يصح لا مرجع الى الدواعي

وانما قلنا انه يؤدي الى ذلك لان كراهته الشيء يجب ان يكون ارادة لحركة يده ويتروك منع لقتاله وكذلك متى اراد الشيء
الذي له ضدان يجب ان يكره احدهما وكراهته له توجب كونه مريدا للضد الآخر فيجب تقدم الموجب للمسبب دوما في
النقض على هذا الوجهين تم فعلنا ان نتقصاه فيما بعد بمشية الله

فصل في تقدم الارادة على المراد ومقارنتها له

اعلم ان الارادة قد تتقدم المراد وتقارنه ولا بد في الارادة المؤثرة من ان
تقارن المراد لتؤثر فيه ولا اشكال في تقدم الارادة لان احدنا يجد نفسه مريدا للفعل وعازما عليه قبل ان يفعله
ويريد المسبب في حال السبب وانما قلنا انه لا بد من ان يقارن المراد لتؤثر فيه وان تقدمها لا تكفي في ذلك
من حيث يقع الفعل على وجه مما كان يجوز ان يقع على خلافه فيجب ان يكون الواقع على هذا الوجه مختصا
يختص به لاجله بما عداها ولو كان ما تقدم من الارادة هو المؤثر في وقوعه على هذا الوجه لكان الفعل في حال وقوعه
يقع على وجه لا يجوز ان يقع على غيره بمثابة والمعلوم خلاف ذلك والان ما يؤثر فيه الارادة قد يكون فعلا
وقد يكون جملة من الافعال وما هو فعل واحد ينقسم الى مبتدإ ومتولد فالمبتدأ يجب مقارنة الارادة له والمتولد على ضربين
مصاحب لسببه ومتراخ عنه فالمصاحب لسببه مثل المتولد يجب ايضا ان يقارنه الارادة لتؤثر فيه والمتراخي يجوز ان
الارادة لسببه لانه عند وجود السبب في حكم الموجود من حيث خرج عن مقدور فاعله فاما ما هو جملة من الافعال يوجد
شيئا فشيئا كالكلام الذي يقع خبرا وامرا فيجب ان يكون الارادة المؤثرة فيه مقارنة لاول جزء منه لانه ليس يمكن ان تقارن
جميعه ولا يجوز ان يؤثر فيه وهي متقدمة له او متاخرة عنه لما تقدم فلم يبق في تاثيرها في جميع الخبر الا ان تقارن
اوله او تؤثر في جميعه لان الحكم يرجع الى جميع الخبر ويجري في هذا الكتاب مجرى اختصاص العلم بالحلول في بعض العالم اذا
كان تاثيره يرجع الى الجملة لم يمكن ان يحل بجملته

فصل في ان الارادة لا توجب الفعل

الذي يدل على ذلك انها لو اوجبت الفعل لم يخل من ان توجبه ايجاب العلة معلولها او ايجاب السبب مسببه ولا
يجوز ان يكون موجبة ايجاب العلل لانه كان يجب ان يختص بمحل الفعل ضربا من الاختصاص لان العلل على اختلافها
لا توجب المعلول الا بعد ان يكون بينهما وبينه اختصاص في كيفية الوجود ولهذا اوجب العلوم ما لم توجب كونه
عالما ولم توجب لغيره ونحن نعلم ان الارادة تحل في القلب والحركة توجب في الاطراف بدون الاختصاص بينهما
وبين حركة على وجه من الوجوه وايضا فلو كانت علة لما حدثت معلولها وقد علمنا تقدم الارادة للمراد وايضا فان
الارادة تتقدم المراد وتتقدم في حال وجوده لانها لا تبقى والعلة لا توجب المعلول وهي معدومة لان هذا من خواص
الصفات التي توجب وليس يجوز ان توجب الارادة الفعل ايجاب السبب لان القدرة على السبب هي قدرة على المسبب ولولا

ذلك لصح ان يفعل السبب ولا يوجد المسبب من غير منع بان لا يحمل الى على قدر ما يفيه ولو فعل المسبب بعد ما بينا لصح ان
يكون متولدا الا ان يكون مبتدأ اذ ثبت ما ذكرناه من ان قدرتنا على السبب قدرة على المسبب فلو كانت الارادة موجبة
لما وجدت الحركة في الجارحة التي لا قدرة فيها وكان يجب متى اراد العاجز الذي لا قدرة في يده ان يحرك يده ان
يتأتى ذلك لوجود السبب واحتمال المحل وقد بينا ان قدرته على السبب ولا يمكن ان يقال انما لم توجد الحركة لانه غير قادر
عليها وايضا فلو كانت موجبة ايجاب السبب لما وجدت المراد في الثاني على كل حال وقد علمنا ان المراد قد يتاخر او قد لا يكون
وكان يجب ايضا ان يوجب فعل الغير وان كان عاجزا والفعل المحكم وان لم يكن الفاعل عالما به ومما استدل به على ذلك انا قد
علمنا ان الارادة تتعلق بفعل غير المريد كما تتعلق بفعله وخلاف من خالف في ذلك ظاهر السقوط لانا نعلم من انفسنا
ضرورة ان حالنا فيما نريده من نفوسنا لا يخالف حالنا فيما نريده من غيرنا كما ان حالنا فيما نعلمه من مقدورنا وغيرنا
فان جاز ان يقال فيما نريده من الغير انه تمن او شهوة جاز ذلك فيما نريده من انفسنا لارتفاع الفرق واذا ثبت
ذلك فلو كانت الارادة موجبة لاوجبت فعل الغير لتعلقها بالامرين على حد واحد وليس لهم ان يقولوا انها انما
لم توجب فعل الغير من حيث لم يكن مقدورا للمريد وان ذلك يجري مجرى المنع من التوليد لانا قد بينا ان السبب يجب
ان يكون مقدورا للقادر على المسبب فما منع من القدرة على المسبب يجب ان يكون مانعا من القدرة على السبب على
انه لا يجوز ارتفاعه على وجه لا يجوز ان يكون منعا ومقدور زيد لا يجوز ان يكون مقدورا لغيره فكيف يجعل منعا
من توليد الارادة ومما يدل على ان الارادة لا توجب الافعال ايجاب الاسباب ان من شرط كل سبب يولد
في غير محله ان يكون بينه وبين ما تولد فيه مماسة او مماسة لما ماسه ولهذا لم يصح من احدنا ان يولد باعتماده
في غيره الحركات والاعتمادات والاصوات وما جرى مجراها الا مع الشرط الذي ذكرناه والاسباب مع اختلافها
تتفق في انها لا تولد الا بهذا الشرط كما ان العلل مع اختلافها تتفق [illegible] في الجنس وهذا الشرط لا يصح حصوله
بين الارادة والمراد لانها تحل القلب فكيف توجب افعال الجوارح وليس لاحد ان يقول انها توجب الافعال التي
تظهر في الجوارح للمماسة التي بينها وبين هذه الجوارح وذلك ان كل شيء حركناه بالمماسة فلا بد من ان يتحرك الجسم الذي ماسه
به وقد علمنا انا نجد من يتحرك في الاطراف من غير تحريك ما يتصل بها وانما اشتبه على من ذهب الى انها موجبة من حيث
ارادة الى ... المحل متى اراد الفعل وجد الا من لم يتوهم انها موجبة وليس ذلك بان يتحقق ان الارادة موجبة للمراد
باولى من ان يتحقق ان المراد يوجبها لان كل واحد منهما لا يوجد الا مع صاحبه وقد توجد الارادة ويمتنع من المراد
ولكنك قد يوجد المراد ويمتنع من الارادة فلا فصل بينهما في الوجه الذي اشتبه بل لو قيل ان المراد يوجب الارادة

كان اقرب من حيث كانت الارادة ما يوجد لوجوده متعلقا او بتركه وبعده فهو قبل ان الارادة والمراد جميعا يوجدان
من فاعله او على ان كان اقرب لانهما معا يتبعان الداعي بحسبه يوجدان وكل هذا واضح واما ما يتعلق به البلخي في ان الارادة
موجبة من ان المريد للحركة الى قرب الاماكن لا يخلو من امرين اما ان يجوز عليه الانصراف الى ضدها او لا يجوز ذلك
فان جاز عليه لم يكمل العقد الذي ضمن من ان يكون وقع بارادة او بغير ارادة فان كان بارادة فيجب ان يتقدم
الفعل وهذا يقتضي كونه مريدا للضدين ولا يجوز ان يقع بغير ارادة وعلى سبيل السهو لان السهو لا بد من ان يتقدمه سبب
ومصادفة سبب السهو للارادة للحركة يستحيل اجتماعه معها كما يستحيل اجتماع ارادة ضد الحركة مع ارادة الحركة فلم يبق الا
ان الحركة يجب وجودها في الثاني وهذا معنى الايجاب فواضح البطلان لانه بنى الكلام على ان وجود الارادة مع المراد
لا يصح وهذا هو الصحيح وقد دللنا فيما تقدم عليه وليس يمتنع على هذا ان يريد الحركة ثم يسهو او يفعل في الثاني السكون
بارادة يحصل حينئذ وما ذكره في السهو ايضا غير صحيح لانه ليس يجب ان يكون للسهو اسباب تتقدم وغير ممتنع ان يسهو في
الثاني فيفعل ضد ما اراده في الاول

فصل في ان البقاء لا يجوز على الارادة

الذي يدل على ذلك ان احدنا قد يخرج من كونه مريدا للشيء من غير ان يكون كارها له فلو كانت الارادة باقية لم يجز
ان ينتفي الا بضد او ما يجري مجراه كسائر الاجناس الباقيات ولا مرية ان احدنا يخرج من كونه مريدا الى
ضد ظاهر فلا حاجة بنا الى الدلالة عليه وليس لاحد ان يقول فيجعله انما يخرج بخروج المراد من صحة تعلق الارادة به وذلك
انه قد يخرج من كونه مريدا مع جواز كون ذلك الشيء مرادا وليس له ان يقول فيجب ان كانت لا تبقى ان لا يدوم كون
احدنا مريدا للشيء الواحد ويستمر وقتا ما متصلا وذلك ان استمرار كونه مريدا لا يمتنع وان كانت الارادة لا تبقى
بان يفعل ارادات متماثلة يستمر فعله لها فيكون مريدا الا ان الارادة اذا كانت ما يوجد الداعي جاز ان يجددها بعد
حال ودوام الداعي ومما يدل ايضا على انها لا تبقى ان في بقائها صحة كون احدنا مريدا لما مضى وانما
قبح ذلك لانها اذا تعلقت بفعل ثم مضى فمضيه لا يوجب عدمها لانه ليس بضد ولا جار مجراه فيجب ان يكون باقيا وتعلقه
بالماضي فقد علمت فساد ذلك

فصل في بيان معاني الاسماء المختلفة التي تجري على الارادة والكراهة وتميز فوائدها

اعلم ان الارادة هي المحبة لانه ان كل من اراد
شيئا فقد احبه ومن احبه فقد اراده ولو اختلفتا لم يجب ما ذكرناه ولصح ان يفعل احداهما مع عدم الاخرى فيخرج الانسان
من كونه محبا ومريدا للامر الذي ضمنته الكراهة فاذا ايضا يدل على ان ما ذكرناه واحد وليس يمكن ان يقال
انه وجب ما ذكرناه من حيث كان كل واحد من الارادة والمحبة يحتاج الى صاحبه لان ذلك يؤدي الى ارتفاع

الطريق الموصل الى انهما غيران والى ان يجوز وجود معان زايدة على ما عقلناه وذلك باب الجهالات ولا يمكن
ان يجعل احدهما هو المحتاج الى الآخر لانه يوجب صحة وجود المحتاج اليه وان لم يوجد المحتاج كما نقوله في العلم والحياة
واما التعلق بقولهم فلان يحب فلانا وان استحال ان يقال انه يريده وكذلك يحب ولده وجاريته ويحب الدراهم
واللحم وان لم يستعمل الارادة في كل ذلك فواضح البطلان لان اطلاق العبارات لا تؤثر فيما يدل عليه الادلة ولا يعترض
بها على الادلة بل يجب العدول عن ظواهرها وصرفها الى ما يطابق الادلة وقد دللنا ان الارادة لا تتعلق بالذوات الباقيات
فكذلك المحبة ومعنى قولهم احب زيدا اني اريد منافعه ولا اريد شيئا من مضاره وحذفوا ذكر المحبوب على الحقيقة
اختصارا وتعويلا على المعرفة به فكانهم استثقلوا ان يقولوا اريد منافعه ولا اريد مضاره فاقاموا مقام ذلك
قولهم احبه وهذا عادتهم في كثير من الفاظهم المختصرة ثم تعارفوا الحذف واختصوه مع لفظ المحبة ولم يختصوه مع لفظ الارادة
حتى يقولوا اريد زيدا لانه ليس يمتنع ان يخصوا بعض الالفاظ بكيفية في الاستعمال ولم يفعلوا ذلك في كل ما جرى مجراه وكان
في معناه الا ترى انهم يعبرون بقولهم غايط عن قضاء الحاجة ولا يستعملون ذلك في كل لفظ معناه معنى قولهم غايط
والذي يبين صحة ما ذكرناه انه لو كان معنى قولهم احب زيدا غير ما ذكرناه لم يجب فيمن احبه ان يكون مريدا لمنافعه
ولانهم لو اظهروا المحذوف فقالوا انا اريد منافع فلان لكان الكلام ابلغ في مرادهم فدل ذلك على ان المعنى
ما ذكرناه واما قولهم فلان يحب ولده فجار على ما ذكرناه ويجوز ايضا ان يراد به انه يريد النظر اليه و
التقرب منه لمكان سروره بذلك وقولهم فلان يحب جاريته معناه يريد الاستمتاع بها وقال قوم يشتهي الاستمتاع
بها وانه عبر عن الشهوة بالمحبة مجازا والقول في اللحم يجري في الوجهين مجرى ما ذكرناه في الجارية وقولهم يحب الدراهم
معناه يريد الانتفاع بها وجمعها وادخارها واما قولهم فلان يحب الله تعالى فمعناه انه يريد عبادته وشكره
وتعظيم اوليائه واذا صح في معنى المحبة ما ذكرناه صح اجراؤها على القديم تعالى من حيث كان مريدا فاما المشيئة فهي
الارادة لان كل من اراد شيئا فقد شاءه وكل من شاءه فقد اراده ولا شبهة في ذلك والرضى هو الارادة
ولا يسمى بذلك الا اذا وجد المراد على الوجه الذي اريد وعند ابي هاشم ان الرضى بالفعل يخالف الرضى عن الفاعل
لانه اذا اضيف الى الفعل افاد ما ذكرناه فاذا اضيف الى الفاعل كقولنا انه تعالى راض عن المؤمن افاد انه
يستحق التعظيم والتبجيل والثواب قال فلهذا لا يقال انه تعالى راض عمن يسخط بعض افعاله كالصغاير من الانبياء عليهم السلم
والمؤمنين ولا يقال رضي فعل زيد وفي افعاله قبائح لانه يوهم الرضا بالجميع لكن يقال رضي منه بهذا الفعل المعين وان
كانت له افعال آخر لا يرضاها وابو علي يخالف في هذا ويجعل الرضى بالفعل وبالفاعل واحدا غير مختلف ويمنع من كونه راضيا

يبعض افعاله وسخط بعضا آخر ويجعل الرضا كمال وقوع المراد ويعتل لقوله بان صلاة لو جاز لم يمتنع ان يقال
في احدنا انه رضي ببعض قضاء الله دون بعض وهذا ليس بشيء لان طريقة الرضى تتضمن ما به تعالى كلمة واحدة وهي
يشتمل جميع ما في ان من لم يرض بالجميع لم يكن على الحقيقة راضيا بالبعض ولا مستحقا على انه حكمة وصواب لان الطريق
يشمل الكل فما ذكره ابو هاشم في هذا اولى والدليل على ان الرضى هو الارادة اذا وقع مرادها ما تقدم في
الامسية لا يدل عليه ان الارادة هي المحبة فاما الارادة فهي القصد [illegible] في استحقاقها هذا الاسم ان تتعلق
بفعل المريد ويكون مقارنة له لما يقارنه بان يتقدم بزمان تصير وتسمى عزما بانه قاصد فاما العزم فهو ارادة
المريد لفعل نفسه اذا تقدمته او تقدمت سببه ولا يسمى الله تعالى عازما من حيث دل الدليل على ان ارادته تعالى
لا تتقدم مراده على ما سنذكره والتوطين النفس هو العزم بعينه الا انه لا يكاد يستعمل الا فيما على الانسان فيه كلفة ومشقة
والنية اسم للارادة اذا شارفت فعل المريد وكانت حالة في قلبه وسواء كانت متقدمة للفعل او مقارنة له فقد
شرط في ذلك ان يكون ما يتبع بها الفعل على وجه دون وجه ولا يستعمل فيه تعالى كما لا يستعمل الضمير من حيث اعتبر فيه الحلول
في القلب فاما الاختيار فيوصف به الارادة اذا كانت شاملة لفعل المريد وكانت هي ايضا من فعله وقارنت
المراد وكانت المقارنة له بان يجاري [illegible] ان كان جملة وقد يوصف نفس الفعل المختار بانه اختيار والاختيار
هو الاختيار بعينه فاشترط فيهما واحد ويسمى الارادة حبا والانهار اذا شاركت الثواب والتعظيم والتبجيل
ولهذا يقال انه تعالى ولي المؤمنين ويسمى الارادة غضبا عند ابي هاشم اذا فارقت المراد وكانت في حكم
المقارن له والعداوة هي ارادة وصول الضرر الى المعادي والغضب يجري مجراها فيما ذكرناه وقد قيل انه يرجع
الى الكراهة ويجري مجراه السخط والبغض هو ارادة لوصول الضرر الى المبغوض وقد قيل انه كراهة وصول الخير اليه
فاما السخط فهو الكراهة وعند ابي هاشم ان تعليقه بالفعل بخلاف تعليقه بالكل على ما ابو علي يجعل الامر واحدا
على ما تقدم في الرضى

فصل في انه تعالى مريد بارادة محدثة لا في محل

اعلم ان الكلام في هذا الفصل لا يتم الا بالكلام على امور منها انه تعالى مريد على الحقيقة ومنها انه لا يجوز ان يكون
مريدا لنفسه ومنها انه لا يجوز ان يريد بالنفس ولا لمعنى قديم ومنها انه لا يجوز ان يريد بارادة معدومة ومنها انه لا يجوز
ان يريد بارادة قديمة ومنها انه لا يجوز ان يريد بارادة محدثة تحل غيره وفي بيان ذلك بالادلة ثبوت ارادة
محدثة موجودة لا في محل وتحقيق ذلك اما الذي يدل على انه تعالى مريد فوجوه منها ان من في العالم ما يفعله او
هو لغرض يخصه وكان يحتمل [illegible] وبين الارادة ان يكون مراده ما به صرفه الى الفعل [illegible] الى الارادة وقد

ثبت انه تعالى فعل العالم لغرض يخصه العالم فالداعي الى خلقه يدعوا الى ارادة خلقه والمنع من الارادة مستحيل عليه تعالى وقد تقدم
بيان هذه الطريقة وان ارادة الارادة لا يلزم عليها وليس لاحد ان يقول فالارادة اذا كانت غرضا فقد يفعل
لغرض يخصها وهو تعجل السرور والتحفظ من السهو فيجب ان يشارك المراد في القضية التي ذكرتم وذلك ان الغرض في
تقديمها تقلوح ايضا لمرادها المعزوم على فعله والسرور يرجع الى النفع الذي تصوره فيما عزم عليه والتحفظ من السهو ايضا
لاجل الفعل فلا غرض في الارادة يخصها ولا يلزم على هذا ان يكون احدنا غير مريد للسبب اذا كان غرضه يخص المسبب
من وجهين احدهما ان في السبب غرضا يخصه وهو كونه وصلة الى المسبب حتى لا يصح من دونه وليس هذا الا بما في
الارادة والوجه الآخر ان السبب في الجملة مما يصح ان يفعل لغرض يخصه اذا كان من فعل الجوارح وان جاز في بعض المواضع
ان يكون لا غرض يخصه والارادة بخلاف ذلك لانه لا غرض يخصها والارادة بخلاف ذلك لانه لا غرض فيها
يخصها في موضع من المواضع وليس لاحد ان يقول انه تعالى لا يصح ان يكون مريدا وهذا اكثر من حال الممنوع من الارادة
وذلك ان الصحيح يكون احدنا مريدا من كونه حيا ثابت فيه تعالى وليس لنا ان نجعل الشرط في تصحيح كون احدنا حيا لكونه
مريدا صحة الزيادة والنقصان عليه كما نقول في كونه مشتهيا وذلك انا انما شرطنا ذلك في تصحيح كونه حيا لكونه مشتهيا من حيث
لم يتعلق الشهوة الا بما اذا ناله المشتهي صلح جسمه به والارادة بخلاف هذا لانها تتعلق بما ليس هذه حاله فلا فرق بين
من شرطنا ذلك فيها وبين من شرط مثله في تصحيح كونه حيا لكونه عالما ومنها انه تعالى مخبر وآمر ونهى وطلب وقد بينا
ان الكلام لا يقع على هذه الوجوه الا لكون فاعله مريدا فيجب ان يكون كذلك وقد استقصينا هذه الطريقة وما يمكن ان
يراد عليها فان قيل كيف يستدلون باخباره تعالى على انه مريد وانما يعلم ذلك الاخبار بعد العلم بانه تعالى مريد فقد
نعلم انه مخبر وآمر قيل ان علم انه مريد لان من ذهب الى ان المخبر صيغة يخصه من المستقلات في محله خبره لكانت مجازا وكذلك
الامر يقول بتعين خاطب تعالى بهذه الصيغة الى بعض فوائدها لان العبث والخطاب بما لا فائدة له لا يجوز عليه فيثبت كونه
مريدا على كل حال على انه قد يصح ان يعلم بالاجماع وقول النبي عليه السلام انه مخبر وآمر بهذه الالفاظ واذا تقدم العلم بان
الخبر انما يكون خبرا بالارادة وكذلك الامر علمنا انه مريد ومنها انه تعالى قد خلق فينا الشهوات المتعلقة بالقبائح
ونفار النفس عن الحسنات ومكننا من نيل المشتهى ولم يغننا بالحسن عنه وهذا انما يصح ان يكون لا لغرض فيه ويصح ان يكون
الغرض فيه الاغراء بالقبيح ويصح ايضا ان يكون الغرض فيه التعريض للثواب وهو الغرض دون ما تقدم فلو لم يكن مريدا
لهذا الوجه دون غيره لم يختص بغيره لما ذكرناه من خلق الشهوات وغيرها بهذا الغرض دون غيره لان كل فعل يصلح ان يقع
على وجوه فلا بد من ان يختص بما به يختص ومنها انه تعالى لم يتعمد بفعله باهل النار العقاب المستحق لكان ظلما ولم يكن عدلا وكذلك

بفعله بل يكفيه من الثواب لا بد من ان يقصد به وجه التعظيم ويقصد به فعل المستحق عليه لان ذلك مما لا يتميز الا بالقصد
كما انه يتميز قضاء الدين بالوديعة والارتفاق وانما يتميز بالقصد فاما الكلام في انه تعالى لا يكون مريدا لنفسه فانه لما
عليه انه لا شبهة في كونه تعالى كارها له لانه قد يقع منه من النهي والتهدد به على ذلك كما لا نراه الامر والخبر على كونه مريدا
فلو كان مريدا لنفسه لكان كارها لنفسه لان المقتضي للامرين يجب ان يكون واحدا وهذا يقتضي كونه كارها لشيء على
الوجه الذي يريده عليه لوجوب شياع الصفتين في كل ما صحتا فيه من جهة استنادهما الى النفس وليس لهم ان يقولوا اذا
كان مريدا لنفسه وجب ان يريد كل ما يصح كونه مرادا استحال كونه كارها على كل حال وان لم يختص بنفسه لانه يؤدي
الى ما قدمناه من كونه كارها لشيء مريدا له فان قيل دلوا على ان المرادات لا اختصاص لها بمريد دون آخر وان كل شيء
صح ان يريده بعض المريدين يصح ان يريده سائرهم وان ما صح ان يريده يجب ان يريده اذا كان مريدا لنفسه
قيل له المصحح لكون الشيء مرادا ان يكون مما يصح حدوثه وهذا المعنى لا اختصاص له ببعض المريدين دون بعض فيجب ان يصح من جميع
ان يريدوه ولهذا اختص بهذه الصفة والامر في هذا ظاهر فانا كما نعلم انه يصح ان يعلم كل معلوم ويعتقد كل معتقد ويدرك
كل مدرك كذلك يصح ان يريد كل ما صح ان يكون مرادا ولو جاز ان يدعى في ذلك بعض الاختلاف لثبت في باب الارادة
لجاز مثله في سائر ما ذكرناه واذا ثبت صحة كونه مريدا لكل مراد وجب متى كان مريدا لنفسه ان يريد الجميع لان صفة
النفس متى صحت وجبت واعلم ان كل حال لم يجب ان يؤثر فيما يتعلق به ولا صح كونه بها على صفة لم يقع فيها
اختصاص نحو حال العالم والمريد والمدرك وكل حال وجب ان يؤثر فيما يتعلق به وصح ان يكون لاجلها على صفة اختصت
ككون القادر قادرا لانه لا يتعلق الا بما يصح حدوثه من جهته والحدوث لا يصح فيه الاشتراك فلهذا اختصت
المقدورات ولم يختص المعلومات والمرادات والمدركات وليس يطعن على ما ذكرناه ان يكون المريد مريدا قد يؤثر على
بعض الوجوه وكذلك كون العالم عالما لانا قد احترزنا من ذلك بوجوب صحة التأثير لان هذه الصفات ان اثرت
فقد تحصل ولا تؤثر وليس كذلك كون القادر قادرا ولا يطعن ايضا عليه قول من يقول ان الخبر قد يكون خبرا
ببعض المريدين دون غيره ولا يكون كذلك بغيره وهذا يقتضي اختصاص هذه الصفة والحاقها بحال القادر وذلك
ان الاختصاص لم يقع هاهنا فيما يصح ان يراد لان الخبر يخبر به من لم يفعله جميعا مع انه لم وانما اختص التأثير
بوجوبه وهذا لا يقدح فيما قلناه كالارادة في العموم فيما يصح ان يراد لان الامر يأمر به من لم يفعله جميعا مع ان لم
وانما اختص التأثير عموما وهذا لا يقدح فيما قدمناه لانه ادخل العموم فيما يصح ان يراد به بخلاف المقدور ثم خرج
عموم التأثير بل قد صرح باختصاصه وقد اجبنا عن هذا الاعتراض بان التأثير كون المريد مريدا في الخبر وغيره انما اختص

ولم يقع فيه اشتراك الاختصاص كون القادر قادرا ولو قدر قادران على ان الذات التي يكون خبرا يصح ان يؤثر
في كونها خبرا كونهما مريدين فقد حاد الاختصاص الى حال القادر لا الى حال المريد واجب بمثل ذلك عن كون العالم
عالما وتأثيره في الفعل المحكم فان قيل كما انه لا اختصاص للمرادات ببعض المريدين كذلك لا اختصاص للمعتقدات
فكل من صح ان يكون معتقدا الذي صح ان يكون معتقدا لسائر الاشياء على سائر وجوهها وعندكم انه تعالى على صفة المعتقد
ومع هذا فلم تجوزوا انه معتقد للاشياء على سائر وجوهها حتى يعتقدها على ما هي به وعلى ما ليس هي به فالا جوزتم
مثل ذلك في كونه مريدا قيل الفرق بين الامرين انه تعالى اذا ثبت كونه عالما لنفسه وجب ان يعلم كل معلوم على كل
وجه وذلك يحيل كونه جاهلا به وكونه مريدا للشيء لا ينافي كونه مريدا لغيره وليس لاحد ان يحيل كونه مريدا للشيء
بمنع من كونه كارها كما قد قدمناه في كونه عالما لان مثل ما علمنا انه مريد علمنا انه كاره فليس لاحد الامرين مزية على الآخر
فيجب ان يكون مريدا كارها على ما تقدم وثبوت كونه عالما لنفسه بادلة يقتضي كونه عالما بكل معلوم ويمنع من كونه
جاهلا ببعضها فان قيل هلا انكرتم ان يكون المعلوم من حاله انه لا يكون لا يصح ان يريده تعالى والمعلوم من حاله الا
يكون لا يصح ان يكرهه فهو مريد لكل ما يكون ويكره كل ما لا يكون ولا يلزم كونه مريدا كارها للشيء الواحد قيل
قد يجد احدنا نفسه فيما يريده من الاشياء المستقبلة على حالة واحدة وان كان فيها المعلوم انه يكون والمعلوم
انه لا يكون بل يفصل بينه في الشيء الواحد اذا اراده تارة ومعلوم انه لا يكون فلو كان الامر على ما قدره لفصل بين احواله
في ذلك كما يفصل بين كونه معتقدا او مريدا وفي ارتفاع الفصل دلالة على ان الجنس الموجب للامرين واحد على ما نعلم
في النبي عليه السلام انه كان يريد الايمان من ابي لهب وان علم انه لا يؤمن دليل آخر على انه تعالى ليس بمريد لنفسه
قد ثبت فيما هو خبر وامر من الكلام صحة وجودهما من غير ان يكونا كذلك على ما دللنا عليه من قبل وفي كونه مريدا لنفسه
ما يمنع من ذلك فيجب القضاء بفساده وانما قلنا انه يمنع منه لانه لا يجوز ان يريد فيما يوجده من الحروف كونه خبرا
ثم لا يكون كذلك فلو كان مريدا لنفسه لم يخل الا يريد الاخبار بما يخبر به واذا لم يخل الا يريد ذلك لم يخل فيما يوجد
ويكون خبرا الا يكون كذلك ولا يلزم على هذا ان يجب وجود مقدوراته من حيث كان قادرا لنفسه وذلك
ان تأثير كونه قادرا في المقدورات تأثير التصحيح لا الايجاب وليس كذلك كون المريد مريدا لانه يؤثر على جهة
الايجاب فمع ثبوت المؤثر لا بد من ثبوت التأثير واشبع ملافه دليل آخر لو كان تعالى مريدا لنفسه
لوجب ان يريد سائر المرادات على ما تقدم وهذا يقتضي كونه مريدا للقبيح وهذه صفة نقص ولا فرق في صفات النقص
بين ان تحصل عن فعل او عن غير فعل لان ما يقتضيه من النقص يرجع اليها لا الى موجبها الا ترى ان كون الحي عالما جاهلا

لما كان صفة نقص لم يكلف في ان يجب من حيث النقص **دليل آخر** ومما استدل به على انه تعالى ليس بمريد لنفسه
وانه لا بد من تجدد هذه الصفة له ان خطابه تعالى اذا كان المؤثر في توجيهه الى جهة دون اخرى مما كان يجوز ان يتوجه
اليها هو كونه مريدا ولما ثبت هذه الصفة جارية مجرى العلة لهذا الحكم فواجب اذا كان خطابه متجددا ان يكون ما به
في كونه على بعض الوجوه متجددا لان العلة او ما هو في معناها لا يجوز ان يتقدم ما يؤثر فيه واذا تجدد كونه مريدا بطل ان يكون
لنفسه او لا لنفس ولا لعلة او لعلة قديمة ويكون الاعتراض على هذه الطريقة بان يقال حال المريد ليست علة على
الحقيقة فيحكم لها باحكام العلل من امتناع التقدم على المعلول وقد بينا فيما تقدم انها ليست علة بوجوه فلا يمتنع
على هذا ان يتقدم حال المريد ما يؤثر فيه وان يجرى ذلك في العلة الحقيقية على ان مثل العلة وما هو من جنسها لا بد ان
يكون علة ومؤثرا والا يعلم ان مثل حال المريد المؤثرة في فعله بالصاحبه قد يريد زيد من عمرو فعلا بعينه ويريد عمرو
ايضا من نفسه نفس مراده فيؤثر ارادة عمرو دون ارادة زيد وهي من جنسها وكل هذا لا يجوز في العلل فلا جاز ان يتقدم
حال المريد معلول في جواز التقدم على المعلول وبعد فان كون القديم تعالى عالما يؤثر فيما يفعله من الاحكام والتطابق
لا محالة فيصير علما وان كان متقدما **طريقة اخرى** قد اعتمد كل الشيوخ في ذلك على انه لو كان مريدا لنفسه
لكان مريدا لسائر المرادات لا اختصاص فيها على التقدم وجب ان يريد كل ما صح كونه مرادا وهذا يؤدي الى ارادة حدوث ما لا
يتناهى من الجواهر والاجناس والى ان يريد في كل وقت من الاعداد اكثر مما فعل ويريد تقديم كل شيء فعله
على الوقت الذي اوجده فيه وكان يجب ان يريد الضدين على الوجه الذي ينافيان عليه ويجب ايضا حتى اراد احدنا
نفسه الاحوال والاولاد ان يريد مثل ذلك له وهذا يقتضي وقوع جميع ذلك حتى يكون فاعلا للضدين في وقت
واحد وفاعلا لاكثر مما فعل وقيل ان فعل شيئا ما لا يستحق له حدود ولا وقت وحتى يجب وصول كل من اراد منا
شيئا اليه على كل حال وقد علمنا خلاف ذلك فيجب ان ينتفي بنفسه ما ادى اليه وانما قلنا بوجوب وجود ذلك لانه لكن
اذا فعله وهو يريده تعالى من نفسه فلا بد من ان يوجد لا مشقة له لا ممانع وما جرى مجرى عليه وليس لاحد ان يقول انه
يريد الضدين ولا يفعلهما معا لتضادهما وذلك ان هذا القول يقتضي الا يفعل كل واحد منهما في كل حال لانه اذا كان
مريدا لهما في كل حال واستحال ان يحدثهما جميعا لتضادهما ولم يجز ان يقع احدهما دون الآخر لان نسبته اليهما ولا يجوز ان يقال
ان احدهما يوجد بكونه قادرا ويبطل حكم كونه مريدا لان كونه قادرا لا يكفي في وقوع الفعل من العلم وانما
المحتج في هذه الطريقة على ما يستحيله كونه مريدا للضدين لان ارادتي الضدين لا يتضادان والذي يدل على ذلك ان
التضاد يرجع الى ما عليه الذوات في انفسها ولا يؤثر فيه الا ضد ذوات وقد علمنا ان احدنا لو اعتقد في ضدين انهما

ليس كذلك ليصح ان يريد ضده ويشتهيهما فلو تضادتا لما اجتمعتا في المحل الواحد وهذا يبين ان الشرع اجتماعهما بغير
التضاد ويدل ايضا على ذلك ان الشيء اذا كان متعلقا بغيره انما يضاد ضده من تعلق متعلقه بالعكس منه فيما
على العلم والقدرة لو ثبت لهما ضد وحتى تغاير متعلقهما لم يتضادا وهذا يقتضي ان ارادتي الضدين لا يتضادان لتغاير
متعلقهما ويدل ايضا عليه ان ارادة الشيء تنافي كراهته ولا تنافي كراهة ضده بل هي مخالفة لها فلو كانت ارادة الضدين
تتضادان لادى الى كون الشيء الواحد منافيا لشيئين مختلفين غير ضدين لانه يوجب ان يكون ارادة الحركة يمنة تنافي
ارادة الحركة يسرة وتنافي كراهة الحركة يمنة تنافي ارادة الحركة يسرة وتنافي كراهة الحركة يمنة وهما مختلفان وقد بينا فيما
تقدم على ان الشيء الواحد لا ينافي شيئين مختلفين غير متضادين واعلم ان هذه الطريقة التي حكيناها في انه تعالى ليس مريدا
لنفسه ان اوردت على سبيل الالزام للقوم فلا محيص عنها لانهم يقولون انه يريد من فعل نفسه ومن فعل غيره ما لا يوجد ان
اوردت على سبيل الاستدلال لمن ان يقال عليها انه تعالى يريد ذلك اجمع ولا يجب وقوعه ولا كونه على صفة تقتضي
لان يحصل ذلك انما يجب في الذي دواعيه داعية الى الفعل فلم يوجد فاما اذا كان مريدا على وجه لا يتبع دواعيه
لم يجب فيه ما يجب في غيره ولهذا انه لو علمت في المشرف على الجنة والنار ارادة دخول النار لكان لا يدخلها وان
كان مريدا من حيث لم يتبع كونه مريدا الداعية وكونه مريدا لنفسه في انه لا يتبع الدواعي اكثر من فعلت فيه الارادة
الضرورية وما ذكر في الضدين وانه يقتضي الا يكون فاعلا لكل واحد منهما يمكن ان يقال فيه يفعل احدهما لمكان الدواعي
وان كان مريدا للامرين من حيث كان لا اعتبار في وقوع الفعل بكونه مريدا اذا لم يتبع الدواعي فاما من طعن على
هذه الطريقة بان يقول انه يريد الضدين لكنه يريد كون ما علم انه يكون ويريد الا يكون ما علم انه لا يكون ويريد الا
يكون ما علم انه لا يكون فقد مضى في الكتاب الجواب عن شبهته البعيدة وقيل في الكتب عن شبهته البعيدة وقيل في
ان الارادة لا تتعلق بالا يكون الشيء وانها لا تتعدى في التعلق طريقة واحدة وقد مضى في هذا الكلام الكلام في هذا
المعنى مستقصى وقيل ايضا اذا كان يصح ان يراد في الشيء الا يكون فقد صار ذلك وجها زائدا يصح ان يراد عليه
فيجب في المريد لنفسه ان يريده في كل شيء ان يكون والا يكون كما انه اذا كان عالما لنفسه علم المعلومات على كل
وجه يصح ان يعلم عليه وقيل ايضا اذا كان ما اراد الا يكون يصح ان يريد مريد ان يكون فلم صار تعالى بان
يريد كون احدهما اولى من ان يريد الا يكون وكذلك القول في الآخر وليس تجري الارادة فيما في هذا الباب
مجرى العلم حتى يقال انه لا يصح ان يريد كون ما لا يكون على الحقيقة كما لا يصح ذلك في العلم لانا قد بينا انا قد
نريد ما نعلم انه لا يكون وان الارادة تخالف العلم في هذا المعنى ولو كان الامر على ما ذكره لوجب ان يعلم الا كان ان

ما يكون وما لا يكون بما يثبته في نفسه من الفصل فيما يريده. فاما الكلام في انه تعالى لا يجوز
ان يكون مريدا لا لنفسه ولا لعلة فهو ان الصفة التي يتأتى بها لا للنفس ولا لعلة لا بد من ان يكون لها
وجه يستحق منه كما نقوله في كون الموجود محدثا والحي مدركا وما اشبه ذلك الا ان يشير في ذلك الى امر من الامور لا تخرج الصفة
من ان يكون مستحقا مع امكان ذلك فيها واذا لم يجز ان يستحق كونه تعالى مريدا لا لنفس ولا لعلة اخرى هو عليها بطل ان
يقال هو كذلك لا لنفس ولا لعلة وانما قلنا انه لا يستحق كونه مريدا بالصفة اخرى هو عليها كما نقول في كونه مريدا لصفة اخرى
هو عليها كما نقول في كونه مدركا لان سائر صفاته من كونه حيا وموجودا وعالما وقادرا قد ثبت ويكون تارة
مريدا واخرى غير مريد وايضا فلو كان كونه حيا او بعض صفاته يقتضي كونه مريدا لم يكن بانتفاء ذلك اولى من انتفاء
كونه مريدا لم يكن بانتفاء ذلك اولى من اثبات كونه كارها لان حال هذه الصفة مع كونه مريدا وكارها على سواء وفي
ذلك احد امرين اما ان يكون مريدا كارها على وجه واحد ولا يجب له احد الامرين لمكان هذه الصفة وتثبت على ما
يتجدد ولا يشبه ذلك ما نقول في كونه حيا واقتضائه كونه مدركا لانه لا ضد لكونه مدركا فيقال
ان كونه حيا ليس بان يقتضي كونه مدركا باولى من ان يقتضي ضده وايضا فلا يخلو كونه مريدا من احد امرين اما ان يكون
حاصلا فيما لم يزل او يتجدد بعد ان لم يكن فان كان الاول وجب ان يكون للنفس لان ذلك هو امارة صفة النفس
وقد ابطلناه وان تجدد وجب ان يكون كذلك لمعنى ولا يمكن ان يتجدد لا لمعنى بان يكون مشروطا كما نقوله
في كونه مدركا وذلك ان المراد قد يكون معدوما وموجودا ولا حال الا ويصح ان يراد به وهذا يقتضي كونه مدركا فيما
لم يزل ان كان مريدا لا لعلة والمدرك بخلاف ذلك لانه لا يتحقق الادراك الا بالوجود فشرطه يتجدد وايضا فلو
كان مريدا لا لنفس ولا لعلة لوجب ان يريد كل مراد لانه لا مخصص لكونه مريدا لبعض دون بعض وكذلك كان يجب ان
يكون كارها لكل ما يصح ان يكره وفي هذا ما تقدم من كونه مريدا للشيء الواحد كارها له على وجه واحد فاما الكلام في انه
لا يريد بارادة معدومة فانه يفسده وجوه منها انه كان يجب ايضا ان يكون كارها بكراهة معدومة وهذا يوجب
كونه مريدا كارها للشيء الواحد على الوجه الواحد وفيه ما تقدم من ان عدم ما يتعلق بغيره لنفسه يحيل تعلقه ومنها ان الارادة
لو تعلقت في العدم لوجب ان تضادها ضدها من الكراهة وتنافيها في حال العدم حتى يمتنع عدمهما معا وقد علمنا جواز
عدم الضدين بل كان يجب ان لا يصح عدمهما ولا وجودهما ولا وجود احدهما مع عدم الاخرى لانها على هذا القول
تتنافيان في جميع الحالات وقد فرقنا بين الوجود والعدم بما لا يخفى ومنها انه لو كان مريدا بارادة معدومة
لكان مريدا فيما لم يزل على سبيل الوجوب لانه لا اختصاص بالعدم للارادة وقد ثبت ان ذلك للذات من الصفات

فيما لم يزل لا يصح تبدله بتغير الذات ومنها ان ذلك يقتضي فيما لو وجد من جهته فيكون حضرا ان يجب كونه كذلك ولا يصح
خلافه وقد بينا فساد هذا فيما تقدم وهذا الوجه والذي قبله يدل على انه لا يريد بارادة قديمة فاما الكلام في انه
لا يريد بارادة قديمة فالذي يدل عليه ما اشرنا اليه من الوجهين وقد تقدم في باب الكلام في الصفات
من هذا الكتاب من ابطال قول من اثبت عالما قديما به او قدرة قديمة به او الكثرة يبطل الارادة القديمة فلا معنى
لاعادته واذا صحت الجملة التي ذكرناها صح انه تعالى يريد بارادة محدثة ولكن يبطل انه يريد بارادة تحله او تحل غيره
فثبت انها موجودة لا في محل والذي يدل على ان ارادته تعالى لا تحله انا قد دللنا فيما تقدم على انه ليس بمتحيز وهو يصح
لحلول الاعراض وان ما يستحيل تحيزه يستحيل حلول الاعراض فيه وبينا ان حلول الشيء في غيره متى لم يتحيز بالتعلق لم
يفهم فان السواد مع انه موجود بحيث الجوهر انما كان حالا في الجوهر دون ان يكون الجوهر حالا في السواد من حيث
كان الجوهر متحيزا وكان السواد غير متحيز فاما الذي يدل على انه تعالى لا يريد بارادة تحل غيره فهو ان ذلك المحل
لا يخلو من احد امرين اما ان يكون فيه حيوة او لا حيوة فيه وليس يجوز ان تحل ارادته تعالى في محل فيه حياة
لوجوه منها ان الارادة اذا حلت محل حيوة فيجب ان يكون ارادة لمن تلك الحيوة حيوة له لان كل عرضين وجدا
على وجه واحد وكان احدهما يوجب الصفة للغير فان احدهما يوجب الصفة لما يوجبها الاخر له
ولولا صحة هذه الطريقة لم نقطع على ان كل ما حلنا من القدر يتعلق بنا لانه لا يمكن لا نمنع على هذا ان يكون بعض
القدر توجب كوننا قادرين دون بعض ولو كانت الارادة ارادة لمن تلك الحيوة حيوة له مع انها ارادة للقديم
تعالى لوجب ان يكون ارادة واحدة لمريدين وهذا يستحيل لعلمنا بصحة كراهة كل واحد منهما ما يريده القديم ومنها
انه لو اراد بارادة تحل غيره لجاز ان يكون بما يحل ايضا غيره وهذا يوجب كونه مريدا كارها للشيء الواحد بما يوجب
في قلب زيد من الارادة وقلب عمرو من الكراهة ومنها انه كان يجب متى وجدت قدرة في محل هذه الارادة
ان يكون قدرة لهما معا وهذا يقتضي كون المقدور الواحد لقادرين وقد ثبت استحالة ذلك فاما الذي يدل على
ان ارادته لا تحل الجماد وما لا حيوة فيه فهو ان تاثير الجماد كلا تاثيره فلو حلت الارادة الجماد لكان حكمها مقصورا
على محلها لان كل عرض يوجب صفة متى صح وجوده في الجماد فحكمه مقصور على محله كاللون وهذا يوجب ان يكون
محل الارادة هو المريد وان يتميز من غيره لان كل عرض اوجب الصفة لمحله فانه حاله في الجماد يحل لا يتغير بان
يكون حيا وغيره وهذا يقتضي ان يكون محل الارادة مريدا وكذلك محل القدرة ويوجب ان يكون محله الحي قادرا
كثيرين وكان لا يجب وقوع تصرفهما بحسب داع واحد وقصد واحد وان يجري مجرى اجتماعهم بعضهم الى بعض وكان لا

يمنع ايضا ان يقع التمانع بين اجزاء الجملة من حيث كان عنده من القادرين وذلك معلوم باضطرار واتفقوا
جاز حصولها في الجماد لم زفي اليه وهذا يقتضي صحة ان يفعل بقدرة ابدا الارادة فيها وان يجوز ان يجد احدنا كونه مريدا
في ما حيث يده كما يجده من ما حيث صدره وبطلان ذلك ظاهر واما قولهم انه يحل ارادته تعالى الجماد لم يمنع ان
يوجد في محلها الحيوة لان وجود الجماد ان لم يصح وجود الارادة لم يحل ذلك ولانه لا تنافي بينهما ولا بما يجري
مجراها انها تنفي هذه وجود الحيوة وقد بينا ان الارادة جنسه لا يختص بالقديم تعالى وانها يجب ان يكون ارادة
لمن تحله الحيوة له وهذا مستحيل لان كل عرض يوجب لذات من الموجودات حالا فليس يخرج عن ايجابه لها مقارنة ما
يجاوره من المعاني وليس لاحد ان يقول اي امنع من وجود الحيوة مع هذه الارادة وان لم يكن بينهما تضاد ولا
يجري مجراه كما نمنع انتم من وجود حيوة زيد وعمرو معا في موضع الاتصال لان حيوة زيد يحتاج الى ان يكون محلها منفصلا
من غيره وكذلك حيوة عمرو وهذا معنى ما يمضي في الكتب من ان حيوة زيد تحتاج الى ان يستند محلها مجاوزه بعض
من ابعاض زيد دون غيره وكذلك حيوة عمرو وهذا بين الفرق بين الامرين لان محل الارادة التي ادعى تحتمل
ولا منافي بينهما على ان هاتين الحيوتين ما يجري مجرى التنافي لانهما يحيلان مسها بعض زيد وعمرو وذلك ينافي لان
من شان ما هو بعض لاحدهما ان يدرك به واذا كان بعضا له صح ان يبتدئ فيه الفعل بقدرته واذا كان بعضا للاخر
لم يصح ان يفعل فيه الا بسبب فتعدى الفعل عن محل القدرة ونظائر ذلك كثيرة وبعد فمن حق كل جنس صحة كون احدهما عالما
ولا اخر جاهلا وحيوة زيد يصح كونه عالما جاهلا على البدل وكذلك حيوة عمرو فيصح ذلك فيه على البدل فلو وجدت حيوة
زيد في موضع الاتصال لصحت كون زيد عالما وحيوة عمرو اذا وجدت معها يصح كون عمرو جاهلا والعلم الذي
يوجد في ذلك المحل الذي فيه الحيوتان يجب ان يكون عالما بهما لان وجوده كوجود حيوة كل واحد منهما وكذلك الجهل يجب
ان يكون جاهلا بهما وهذا يقتضي ان يكون الحيان صحيحين بالضدين فيمتنع من وجودهما لانهما يجريان مجرى التنافي وليس
هذا في وجود الارادة والحيوة في الجماد فهو يستدل به على جواز وجود الارادة لا في محل ان الغرض انما يجب حاجته
الى المحل اذا لم يصح ظهور حكمه الا به لان كيفية وجود العلم انما يجب ان يعتبر بما يرجع الى الحكم او الى الصفة الموجبة عنها واذا
لا يختص المحل ولا يوجب له حالا لانها ما يوجب الحال لجملة فلو اختصت المحل مع ذلك يوجب كونها على صفتين مختلفتين وليس
وذلك محال فيجب انه متى نفي وجودها على هذا في غير محل جاز ومتى لم يؤد ذلك الى قلب جنسها او جنس غيرها لان حكمها
الذي هو محال كونه تعالى مريدا يصح ظهوره وهي موجودة لا في محل لان ايجابها الحال يرجع اليه منها واختصاصها
به تعالى دون غيره يثبت بوجودها على هذا الوجه وان لم يصح في ارادتنا انه توجد في غير محل من حيث كان ذلك

يزيل الاختصاص بنا فاما حاجتنا في ان نختص بنا الى حلول بعضنا لانا قد بينا انها تحتاج الى المحل من غير هذا الوجه من حيث
كانت لا توجب له حالا ولا يلزم على هذا وجود علم لا في محل او قدرة او حيوة او وجود سواد او كون او صوت لا في محل
لانا قد بينا في باب الصفات ان وجود علم لا في محل يؤدي الى ما يقتضي قلب الجنس اما فيه تعالى او فينا ويفعله من ضد
العلم وبينا ايضا استحالة وجود قدرة وحيوة لا في محل من حيث كان لهما تاثير في المحل فاما الكون فانه يوجب حالا
للمحل ووجوده في غير محله يؤدي الى قلب جنسه فاما السواد فانه انما يضاد ضده وينافيه في المحل فوجوده لا في محل يقتضي
وجوده على وجه لا ينافي معه ضده وهذا يقتضي قلب جنسه لان منافاته لضده يرجع الى ما هو عليه والقول في الصوت وفي المطالب
وكل ما اختص المحل كالقول في السواد وليس لاحد ان يقول كيف توجد ارادته تعالى لا في محل ولا اختصاص لها به تعالى
لا بعض جهاته لان ذلك عن كل حي سواه وجرى هذا الاختصاص مجرى حلولها في قلب احدنا في باب الاختصاص به لان الاختصاص
الذي يختلف غير جار على طريقة واحدة لان بعضها يختص بالحلول في المحل وبعض آخر يختص بوجوده في بعضه فلا يمتنع ان
يدل الدليل على وجه آخر لان مثل ذلك موقوف على الدليل فاما الاستبعاد لان يكون عرض يوجد في غير محل فطريقة
لان احكام الاعراض انما يثبت بالادلة ولا تقاس بعضها على بعض وكل ما لا يعلم وجوده باضطرار فبعد فحكم الاعراض
مختلف فيها ما يحتاج الى محل واحد ومنها ما يحتاج الى محلين واحد ومنها ما يحتاج الى المحلين ومنها ما يختص الجملة ومنها ما يختص
المحل وان اشتركت في انها اعراض فكذلك لا يمتنع ان يكون فيها ما يوجد لا في محل

اعلم ان جميع ما فعله تعالى

لغرض يخصه يجب ان يكون مريدا له وقد بينا ان الارادة لا تلزم على هذا لانها لا يفعل لغرض يخصها ولانها من حيث
كانت جهة للفعل صارت بمحل الجزء منه فلا يجب ان يجد لها ارادة بغير ارادة الفعل واحدنا لا يريد ان لا يجوز ان يريد
المسبب ويريد السبب اذا كان غرضه يختص السبب ولا يجوز مثل ذلك عليه لانه لا يفعل المسبب مع السبب الا وفي
كل واحد منهما غرض لانه تعالى قادر على ان يفعل جنس المتولد مبتدأ وعلى ان يفعل السبب ويمنع من المسبب فاذا جمع بين
الامرين فالغرض في كل واحد منهما ويجب ان يكون تعالى مريدا لحدوث كل جزء من افعاله لكونه فاعلا بذلك على التفصيل
فاما وجوه الافعال فيجب ان ينظر فيها فان كان الوجه يقع على كل جزء من الفعل كالنعمة والثواب وما جرى مجراهما وجب
ان يريد احداث كل جزء على هذا الوجه وان كانت الجملة هي التي تختص بالوقوع على ذلك الوجه نحو كون الكلام خبرا اذا
فيها ذلك دون اجزائها ولا يجوز ان يكره تعالى شيئا من افعاله لان كراهته ذلك عبث لا فائدة فيه واحدنا انما
انما يحسن منه ان يكره بعض افعاله ليعرف نفسه بذلك عن الفعل ويوطن نفسه على ان لا يفعله وكل ذلك لا يجوز عليه تعالى فاما

الذي لا يريده من فعل غيره فجملته انه يريد تعالى من ذلك ما يتعلق بفعله والمستحق عليه فجميع الطاعات هو تعالى مريد لها لانه
امر بها ورغب في فعلها واما التي غيره فيجب ان يكون مريدا لها لتعلقه بفعله الذي هو الثواب ويجب ان يكون كارها للمعاصي من حيث
نهى عنها فان قيل دلوا على انه مريد لما امر به قيل قد بينا انما يوجد فيكون امرا لوجوه فلا يكون امرا وان المؤثر
في كونه كذلك كون فاعله مريدا دون سائر احواله فليس يخلو من ان يشترط في كونه امرا الى ارادة الى امر اذا افاد
كونه امرا وانما يبطل بانه كان لا يمتنع ان يامر بما يكرهه وان اردنا كون اللفظ امرا به والمعلوم خلاف ذلك
وكان يجب ايضا ان لا تقف صحة الامر على ما يصح حدوثه كما لا تقف الخبر على ما يصح حدوثه دون ذلك دلالة على انه
يفتقر الى الارادة لحدوثه بخلاف الخبر والكلام في النهي وافتقاره الى كراهة ما نهاه وانه يجري على ما ذكرناه واما ما يريده
لتعلقه بالمستحق عليه فنحو ما يريده من اكل اهل الجنة وتنعمهم لان بذلك يكمل ثوابهم وتعظيم سرورهم فاما المباحات من افعال
العباد فلا يجوز ان يريدها لان ارادتها عبث ولا تعلق لها بفعله ولا بالمستحق عليه فان قيل فما الذي يدل على انه لا يريد
المعاصي وجميع الكائنات على ما ذهب اليه مخالفكم قيل يدل على ذلك ان ارادة القبيح قبيحة لانه ان كل من علمها كذلك علم
قبحها اذا زال اللبس كما ان كل من علم كون الفعل ظلما علم قبحه اذا زال اللبس والاغراض بخلاف المجبرة فانهم انما اعتقدوا
انها تحسن من الله تعالى لجهلهم بوجه قبحها في الشاهد وظنهم ان القبيح يتعلق باحوالنا ككونه محدثا مربوبا ومنهيا كما اعتقدوا
مثل ذلك في الظلم وقد تقدم افساد ما لهذه الطريقة وان احوال الفاعل لا يؤثر في قبح الفعل وحسنه وان المعتبر الوجوه
التي يقع عليها الافعال كما ان ظلمهم لم يؤثر في ان الظلم انما قبح لكونه بهذه الصفة كذلك ظلمهم في قبح ارادة القبيح
وبما يزول به اللبس عن الجميع واحد ومما يدل ايضا على قبحها ان الامر بالقبيح قبيح بلا شبهة والمدخل للامر في ان يكون امرا
هو الارادة ولولاها لم يكن امرا وكونه امرا جهة القبح فما اثر فيه يجب ان يكون قبيحا ولا يلزم على هذا قبح القدرة على القبيح
لانها لا تؤثر في وجه القبح ولا يلزم ايضا قبح ما لولاه لم يحصل الارادة من العلم والاعتقاد لان ذلك غير مؤثر في قبح
الارادة وشبه ذلك يجب ما الزم على ما ذكرناه قبح كل ما يتم الامر والخبر القبيحان الا به من اعتقاد المجبرة والعلم بالمواضعة
ونحوها لان كل ذلك لم يؤثر في جهة القبح وبها لكان القبيح قبيحا ومما يدل ايضا على انه لا يريد المعاصي والقبائح انه
قد ثبت بلا خلاف نهيه عن جميعها وتهدده من فعلها والنهي على ما تقدم يقتضي كراهة المنهي عنه وبذلك كان نهيا على
الحد الذي هو في الامر انه يكون امرا لارادة المأمور به واذا ثبت انه يكرهها استحال كونه مريدا لها ومما يعتمد
على طريق التأكيد الاستدلال المتقدم انه لو جاز ان يريد القبائح لجاز ان يحبها ويرضاها لانا قد بينا ان المحبة والرضا
يرجعان الى معنى الارادة وليس يسلم من اطلق ان ربه تعالى يرضى الشتم ويعزى عليه ويكذب انبياءه عليهم السلام

وقد اورد السمع مؤكدا لما في العقل في قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين وقوله كل ذلك
كان سيئه عند ربك مكروها وقوله جل وعز يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا شيء اعسر من الكفر وما ادى الى العذاب
الدائم وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون يدل على انه قد اراد من الجميع العبادة وان كان فيهم
من لم يؤمن لان اللام في ليعبدون هي لام الغرض بمنزلة قول القائل ما دخلت اليك الا لتكرمني وبعض ما ورد
به السمع في هذا الباب يطول واعلم انه تعالى لا يجوز ان يريد شيئا من فعل غير المكلف من البهائم ومن جرى مجراها
من الانس لان ارادة ذلك عبث ويجري في القبيح مجرى ارادة المباح ولهذه ايضا لا يكرهه وان كان في جملة
افعالهم ما هو قبيح وقد قيل انه متى علم ان لطفا يتعلق بهذه الكراهة حسن وذلك بان يعلم تعالى انه متى اعلم بعض المكلفين
او جميعهم انه يكره القبائح من البهائم صلحوا في التكليف واعلم ان جميع افعاله المبتداة انما يريدها في حال حدوثها
فاما المتولدات فعلى ضربين احدهما يوجد مع السبب وهذا لا شك في ان ارادته تعالى تقارنه والضرب الآخر لا يقارن السبب
وهو على ضربين متعقب لسببه ومتراخ عنه فالمتعقب الاولى فيه ان تقارن الارادة سببه لانه كالموجود في تلك
الحال فالارادة كانها تقارنه ويجري مجرى مقارنة الارادة له [illegible] فاما المتراخي فانه بتراخيه
وانفصاله عن السبب يجري مجرى المبتدا فلا بد من مقارنة الارادة له ليؤثر فيه وعلى هذا يصح القول بانه تعالى لا يريد
فعل الثواب ممن اطاع قبل احوال فعل الثواب ولا يلزم على هذا ان يكون تعالى غير معرض للثواب والا يكون لقولنا
انه تعالى كلف ليثيب معنى وذلك ان التعريض يكفي فيه ان يريد من المكلف الطاعة التي يستحق بها الثواب مع العلم بانه
يثيبه اذا اطاع وجعله من صفات المكلفين ومعنى قولنا كلفه ليثيبه انه جعله على صفات المكلف ليفعل ما اراد منه من الطاعة
التي يستحق بها الثواب فاما ما يريده تعالى من المكلفين فانما يريده قبل حال الفعل لان المقتضي لكونه مريدا لذلك كونه مكلفا
وامرا وناهيا [illegible] وكل ذلك يقتضي تقدم كونه مريدا وكذلك القول فيما يكرهه من افعال العباد انه يجب تقدمه [illegible]
وقيل انه غير ممتنع ان يكره تعالى منهم القبيح في حال وجوده وكذلك يريد منهم الفعل في حال وجوده اذا علم ان فيه لطفا وعلى
هذا القول يجوز ايضا ان يتقدم ارادته تعالى لافعال غيره على مرادها اذا علم ان في اخبار المكلف بذلك مصلحة
ولطفا وهذه جملة كافية

فصل في ذكر قوي ما يتعلق به المخالف في الارادة والكلام عليه

قالوا لو جاز ان يقع من العباد ما لا يريده لدل ذلك على ضعفه وعلى انه مقهور مغلوب قياسا على ان [illegible] في
الباب وتعلقوا ايضا بانه لو جاز ان يريد من غيره ما لا يقع لجاز ان يريد من فعل نفسه ما لا يوجد والذي ينفي الامرين
واحد وتعلقوا بانه تعالى لو كان كارها للمعاصي لوجب ان يكون من يفعلها مكرها له لانه مرض له بفعل ما يرضاه ويخالفه

بفعل ويحفظ وتعلقوا بانه تعالى لو كان كارها للمعاصي لكان ابا لها ولوجب ان يكون العاصي فاعلا لما يكرهه شاء انه تعالى
ام اباها وهذه علامة الضعف وتعلقوا بانه تعالى لو اريد منا جهاد المشركين وقتالهم ولا يتم ذلك الا بوقوع المقاتلة
فيجب ان يكون مريدا لها لان ما لا يتم المراد الا به يجب ان يكون مرادا واذا اراد قتالهم المسلمين فقد اراد
المعصية وتعلقوا بقوله تعالى لمن شاء منكم ان يستقيم وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين قالوا واطلاق
هذا القول يقتضي انا لا نشاء شيئا الا والله مريد له ولم يخص كفرا من ايمان ولا حسنا من قبيح ولا تعلقوا باطلاق الامة
القول بان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وتعلقوا بان من قال لعبده والله لاعطينك حقك غدا ان شاء
الله ثم لم يفعل لا خلاف انه لا يكون حانثا ولو كان الله تعالى يريد جميع الطاعات والواجبات كما تقولون لكان شاء
من هذا اقتضاء الدين اذا كان متمكنا منه وكان يجب كونه حانثا **الكلام على ذلك** يقال لهم فيما تعلقوا به اولا
انكم لم تزيدوا على الدعوى وما ترجعون اليه من انه لو وقع في هذا الباب غير مسلم لا حكما ولا عقلا لانه ليس كل من اراد في
ان يقع من غيره فلم يقع يدل على ضعفه وفي الموضع الذي يدل على ذلك ليس لانه مراده لم يقع والذي يدل على ما
ذكرناه ان الملك متى اراد من رعيته ما يعود عليهم نفعه ولا يتعلق شيء من اغراضه به ان يفعلوه طوعا واختيارا مثل
ان يريد منهم الصلوة بالليل والتصدق بشيء من اموالهم فان لم يقع ذلك لا يدل على ضعفه ولا نقصه وهذا
معلوم ضرورة وانما يدل على ضعفه او نقصه ان يريد منهم ما يعود عليه نفعه مثل ان يحاربوا اعداءه اذا اقبل عليه وخشي غائلة الضرر
منه فهو مستضر بان لا يقع منهم ما اريد والمراد فهو يدل ذلك على ضعفه من حيث كان لا ياتي بدفع ذلك بنفسه الا انه انتفع
مع توقع الضرر وتوقيه لا يريد ان يريد منهم على وجه الاكراه ان ينصروه ويدافعوا عنه واذا لم يقع ذلك دل على انه ما
به يكونون مكرهين لا يتمكن منه ولا يقدر عليه فيدل على ضعفه ونقصه ومن حمل نفسه على ان الملك اذا اراد العظم
والسلطان متى اراد من الذمي المكلوف الضعيف الاختلاف الى مساجد المسلمين فوقع منه الاختلاف الى البيعة
والكنيسة فان الملك يضعف بذلك وينقص ويخرج عن حد استحقاقه الى المعاندة ومتى قيل له ابن لنا اي ضعف
لحقه وما تريده منه العبادة واي فرق من طاعته هذا ومعصيته فيما يرجع الى احوال الملك وان تجاهلهم الجهل الا على
جادة وكيف يدل على ضعف احدنا ما لا يتعلق به وكونه ضعيفا يرجع اليه ولو دل انتفاء مراده على ضعفه لدل
وقوع مراده منه على قوته على ان هذا القول يوجب عليهم ان يكون انتفاء وقوع ما امر به يدل على ضعفه كما
يدل مثل ذلك في الاخبار واي فرق يعاطوه في الفصل بين الغائب والشاهد في الامر لا يمكن ان ننازع في
الارادة لان احدنا الامر في الشاهد يدل على الضعف من حيث ضعف المخالف في الارادة لان احدنا لا

يامر الا بما يريده وان القديم تعالى يامر بالشيء وان لم يكن مريدا له لانا قد بينا ان الامر لا يكون امرا الا و
فاعله مريد للمامور به وانه بذلك دخل في ان يكون امرا فلا فرق بين الغائب والشاهد في هذا الباب
على انهم ان جوزوا ان يامر احدنا بما يريده قيل لهم افيدل مخالفته في الامر على ضعفه فان التزموا ذلك
لزمهم مثله فيما يامر تعالى به وان امتنعوا من دلالة المخالفة للامر في الشاهد على الضعف انتقض عليهم
مثل ذلك في الارادة لان حكم الشاهد لا يختلف في الامرين بل الحال في المخالفة في الامر اوضح وان
احدنا وان لم يكن احدنا امرا في الشاهد بما لا يريده قيل لهم فيجب ايضا استحالة كونه تعالى
امرا بما لا يريد لان ما يحيل ذلك في بعض الامرين يحيله في كل امر وبعد فان النبي عليه السلام كان يريد
الايمان من الكفار ولم يدل انتفاؤه من جهتهم على ضعفه وغلبته وقهره على ان هذا يوجب عليهم ان يكونوا في
من حيث امر الكفار بالايمان والعصاة بالطاعة ان يكون امرا لهم بان يقهروه ويغلبوه وكذلك اذا كان
تعالى قادرا على اقدارهم على ذلك ان يكون قد اراد ان يقدرهم على غلبته وقهره وهذا واضح الفساد ان
يكابره **والجواب عن الشبهة الثانية** ان الوجه الذي من اجله قلنا انه متى اراد من افعاله
ان لا يقع لحقه النقص لا تاتي فيما يريده من افعال غيره ان يفعله على سبيل الاختيار وذلك انه متى اراد شيئا
ودعاه اليه الداعي فلم يحدث وتوهم الا لان يعرض ما لا يجوز عليه تعالى من فقد قدرة او علم او آلة وما جرى مجرى
الآلة من الوصل الى الفعل او منع من هو اقدر واذا لم يجز عليه تعالى احد هذه الامور التي لاجلها لا يقع
مراد احدنا من نفسه لم يجز ان يريد من فعله ما لا يكون ولهذا قلنا انه لو اراد من غيره شيئا على سبيل الالجاء
لدل ارتفاعه على فشل ما يدل عليه انتفاء ما يريده من مقدوره لانه يتعلق ذلك بفعله من حيث كان من قصد
الى الجاء غيره الى الفعل لا بد ان يفعل ما به يصير ذلك الغير ملجا اليه فلم يقع ما يريده منه على سبيل الالجاء
لكان انما لا يقع لانه لم يفعل ما يلجيه به اليه وانما لا يفعل ما يلجيه الى الفعل مراده لاحد الوجوه المتقدم ومن فقد
قدرة او ما جرى مجراها مما يقتضي النقص فلهذا اجرى انتفاء مراده من غيره على سبيل الالجاء مجرى انتفاء مراده
من نفسه وفارق الامران جميعا ما يريده من غيره على سبيل الاختيار **والجواب عن الشبهة**
الثالثة ان المكره من اكره غيره على الفعل وحمله على فعله وليس هو من فعل ما كرهه ولهذا لا يكونون الكفار
مكرهين للنبي عليه السلم من حيث فعلوا من الكفر ما كرهه ولا مكرهين للمؤمنين والعبارات والاسماء الا على
القياس فيها فلا يجب حمل يكره على سخط ومرض الا ترى انهم لم يعلقوا على من اراد شيئا من غيره ففعله وصفا كما علقوا

على من يحفظ شيئا او يرضيه ولو حمل اهل الكراهية في هذا الباب على الارادة لكان اولى على انه لا يفهم بانه
من كونه آمرا بالكفر بالكراهة اذا كان امرا لهم بالايمان الذي يكرهه على مذاهبهم والجواب
عن الشبهة الرابعة ان الاباء ليس من الكراهة في شيء وانما المراد به المنع والامتناع ولهذا تمدح
العرب الرجل بانه ابي الضيم وقال الشاعر وان ارادوا ظلمنا ابينا ولا مدح في كراهة الظلم في
الارادة له لان الضعيف والعاجز بهذه المثابة وانما اراد ابدا بذلك المنع وانما اشكل احد الامرين
بالآخر من حيث كان من يابى الشيء ويمتنع منه او يمنع لابد من ان يكون كارها له والقديم تعالى وان كره
المعاصي فما منع منها فلا يوصف بما يفيد ذلك والجواب عن الشبهة الخامسة
ان الذي ذكروه معلوم ضرورة خلافه لان النبي عليه السلام كان يريد جهاد الكفار وان لم يرد وقوع
المنكر واحدنا يريد اختلال الزاني من الجناية وان لم يرد ما يوجب ذلك وكذلك يريد ايقاع الحد لمن يستحقه
وان لم يرد ما يوجب الحد واذا جاز ان يكون احدنا يريد المسبب اذ فيه الغرض على بعض الوجوه
وان لم يرد سببه فاولى الا يجب ارادته لما ليس بسبب مما يحصل عنده مراده والجواب عن الشبهة
السادسة ان قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله راجع الى ما تقدم من قوله لمن شاء منكم ان
يستقيم فكانه تعالى قال وما تشاؤون الاستقامة الا ان يشاء الله وانما وجب رده الى ذلك لانه مستقل
بنفسه وما تعلقت به المشيئة غير مصرح به فاذا تقدم ما يمكن تعليقه به كان اولى على ان ذلك لو لم يجب
الا به على الطاعات دون المعاصي لاجل ذلك المتقدم والجواب عن الشبهة السابعة ان اجماع الامة
على اطلاق القول الذي ذكروه غير مسلم ومعلوم ان اهل العدل لا يطلقون ذلك كما لا يطلقون ان كل شيء بقضاء
الله وقدره وانما يطلق ما جرى هذا المجرى العامة ومن لا يعرف ما ياتي ويذر ومن اطلق ذلك فهو يحمل
القول بان كل شيء باذن الله وامره وانه لا مرد لما يريده فيجب ان يصح بذلك في انه لم يامر الكفر بالايمان
وان الكفر مما امر به من انه ظهر على لسان الامة قولهم نستغفر الله من جميع ما كره الله والاستغفار لا يكون
الا من الواقع وهذا يقتضي انه تعالى قد كره بعض ما وقع منهم ومن دعاء الامة قولهم ايضا اللهم افعل بنا ما
الى تحب فان قيل فما المعنى في قولهم ما شاء الله كان ان سلمتموه فقيل المراد بذلك ما شاء من افعاله
كان وما لم يشأ من افعاله التي ليست بارادة لم يكن لان هذا القول ليس باكثر من القرآن الذي يجوز
تخصيصه بالادلة وقد يجوز حمله ايضا على ان ما شاء الله الجاء اليه كان وما لم يشأ ومنع منه لم يكن على انهم

يعدلون عن ظاهر هذا القول على مذاهبهم لانهم يذهبون الى انه تعالى يشاء ما لا يكون ان لا يكون فقد
شاء على هذا ما لم يكن وتركوا الظاهر فان قالوا نحمله على ان ما شاء كونه فقد ونحمله على ما شاءه من
افعاله فالجواب عن الشبهة الثامنة ان مشيئة الله تعالى لقضاء الدين عندنا متقدمة
وانما يوجد عند الامر منه تعالى بالقضاء وقوله ان شاء الله يقتضي ارادة متجددة مستقبلة فلا يلزم على مذهبنا
ان يكون حانثا ولو قال والله لاقضين الدين ان كان الله قد شاء ذلك حنث متى لم يقضه وليس يمكن
ان يدعى في هذا التفصيل خلاف جميع الفقهاء لانهم لا نص عندهم في ذلك والغرض في تعقيب الايمان وما
اشبهها بذكر المشيئة هو قطع لزوم الكلام وجعله موقوفا فاعتبرنا فيه الحكم لكانه يعرف الشرع صار امارة على ما ذكرناه
من زوال حكم اليمين والذي يبين ذلك ان المشيئة قد يدخل في اليمين على الماضي ومعلوم ان الشرط المتجدد
لا يجوز ان يتعلق به امر ماض نحو قوله لغيره قال رجل زيد في الدار امس ان كان كذا وكذا مستقبلا فعلم ان المشيئة
لم يرد بها الشرط وانما يفيد ما ذكرناه من التوقف وقطع لزوم حكم الكلام وقد حكي عن ابي علي انه كان يقول
ان الحالف على هذا الوجه انما لم يحنث لانه يحتمل ان يريد ان شاء الله ان يلجئني ولا يمنعني او يلطف لي في
الفعل والامنع الا يكون لطف في الفعل فيحصل الشرط فلهذا لم يكن حانثا ولو انه قال بعد اليمين ان كان الله
قد شاء مني نفس الفعل الذي هو قضاء الدين لوجب ان يكون حانثا اذا لم يقضه وكل هذا بين

باب الكلام في الكلام واحواله واحكامه اعلم ان الصوت معقول
لانه مسموع مثبت بالادراك وقد يسمع ممتدا غير منقطع وقد يسمع منقطعا ثم قد ينقطع على وجه يكون حروفا
متميزة متعينة كالمسموع من الباء والواو وغيرهما من الحروف وقد ينقطع على غير متميز كصرير الباب وما اشبهه
وقد يحدث هذه الحروف منفصلا بعضها من بعض وقد يتوالى حدوثها فتوصف عند التوالي بانها منتظمة
متتالية وبذلك تقدم حدوثها وتأخره واذا كانت هذه الجملة معقولة فالكلام ما انتظم من حرفين
فصاعدا من هذه الحروف المعقولة ولابد من اشتراط وقوعه ممن يصح منه او من قبيله الافادة وانما شرطنا
الانتظام لانه لو اتى بحرف ثم اتى بعده بزمان تاخر حرفا آخر لم يوصف فعله بانه كلام وذكرنا الحروف المعقولة
لما قدمناه من ان اصوات بعض الجمادات ربما تقطعت على وجه يلتبس بالحروف الا انها لا تتميز وتنفصل
فصل الحروف التي ذكرناها وقولنا حرف وان كان الاسم المشترك فربما جرى به عن طرف الشيء وجانبه
والنحويون يعبرون به عن الداخل على الجمل المفيدة لتعيين فوائدها ويشيرون بذلك الى ما هو عندنا كلام ومركب

من اكثر من حرف واحد فيرادنا بهذه اللفظة لاما نشير به الى ما نعقله من النغمة او الفئة المسموعة المتميزة واما اشترطنا وقوع
ذلك ممن يصح الافادة منه او من قبيله لئلا يلزم ان يكون ما يسمع من بعض الطيور من الحروف المنتظمة نظام الكلام كلاما
وغير الكلام وذكرنا القبيل دون الشخص لان ما يسمع من المجنون والمبرسم يوصف بانه كلام وان لم يصح منه الافادة وهو على
ما هو عليه لكنها يصح في القبيل وليس كذلك الطائر والذي يدل على صحة هذا الحد انه متى تكاملت شروطه صح مع ذلك ان يوصف
بالكلام ومتى اختل بعض الشروط لم يوصف بذلك فان قيل يلزم على حدكم ان يكون الاخرس متكلما لانه غير ممتنع ان يقع
منه حرفان فيتواليان من حروف الشفة كنحو وبت قلنا قد اجيب من ذلك بان احترز في اصل الحد بان الكلام ما تألف
من حرفين مختلفين فصاعدا ويطعن على هذا الجواب انه غير ممتنع ان يقع من الاخرس حرفان مختلفان من حروف الشفة
والجواب الصحيح انه لا خلاف بين اصحابنا في ان الاخرس والعاجز والميت قد يقع منهم اقل قليل الكلام نحو ان يفعل
احدهم سبب الكلام ثم يفعل الله تعالى فيه اشياء او يعجز او يموت فيكون ما يتولد في اثنائه في كل حال وهو متولد المتكلم اذا
كان الكلام مما كل الالة التي يفعل الكلام بها فاذا كان الكلام متكلما بما كيل الة الكلام جاز ان يكون متكلما بالكلام الكثير
وبعد الالة وفات الكثير من حال موته او عجزه او سكوته وذلك كمن يفعل الكلام في الصدى وعلى هذا لا يمتنع ان
يقال في الاخرس انه متكلم بالحرفين من حروف الشفة لان الخرس لا يمنع من اقل قليل الكلام على هذا الوجه ولا بد من
تنبيه ذلك ليرتفع بها الابهام واللبس ولا يتضح في حدنا توهم في الامر فوقع فان ذلك كلام وينفصل مع انه حرف واحد
وذلك ان المنطوق به في هذا القول حرفان على الحقيقة لان الغرض التي نقف عليها هذا السكت هي حرف وان لم يثبت في
الخط به والنطق بحرف واحد لا يمكن لانه لا بد من الابتداء بمتحرك والوقوف على ساكن وهذا الجواب يغني عما اجاب
به ابو هاشم عن ذلك من قوله ان الاصل في هاتين اللفظتين عنده الامر بهما اوفي وارع وانما وقع الحذف لضرب من
التصرف والمحذوف مقدر في هذا الكلام مراد فيه والامر الى ان الحرف الواحد لم يفد ولا يجوز ان يحد الكلام بانه
اصوات مقطعة وحروف منظومة لان الحروف لا يكون حروفا الا وهي اصوات مقطعة فذكر الاصوات لا معنى له ولان
الكلام لا يبين بكونه صوتا وذكر ما لا يبين في الحد يجري مجرى ان تذكر فيه كونه عرضا وموجودا ولا يجوز ان يشترط في حد
الكلام كونه مفيدا على معنى في بعض الكلام ابي هاشم لان اهل اللغة قد قسموا الكلام الى مهمل ومستعمل ولم يسلبوا ما لا يفيد منه
اسم الكلام ولان الكلام اي يفيد بالمواضعة كما ليس له تأثير في كونه كلاما كما لا تأثير لها في كونه صوتا ولانهم يسمون
الهذيان الواقع من المجنون كلاما مع ارتفاع الفائدة ولا يجوز ان يحد الكلام بانه ما افاد مرادا للمتكلم لان ذلك منتقض
بالاشارة والكتابة والعقد بالاصابع ويوجب المهمل وكلام الساهي لا يوصفان بانهما كلام على الحقيقة ولا يجوز

ان يحد الكلام بانه ما يوجب كون المتكلم متكلما لانه احالة على مبهم والسؤال بعد باق ومتى قيل بهذا الذي يوجب كون المتكلم متكلما
ما هو وما جنسه لم يكن من البيان بد ولا يجوز ان يحد بانه ما يقوم بذات المتكلم لان ذلك اضافة الى المتكلم ويجب ان يعقل اولا
ثم يضاف على ذلك فينتقض بكل شيء قام به من العلم والقدرة والحياة وينتقض بالكلام الموجود في الصدى وان الكلام في
موضع من المواضع لا يقوم بذات المتكلم لانه محل اللسان وليس اللسان هو المتكلم فان قيل قد بنيتم كلامكم على ان الكلام
هو الصوت اذا وقع على بعض الوجوه وابو علي يخالف في ذلك ويذهب الى ان جنس الكلام يخالف جنس الصوت قلنا
لو كان الامر على ما ذكره ابو علي وقد علمنا من كل جنسين لا تعلق بينهما صحة وجود كل واحد مع فقد الآخر لوجب ان يصح وجود الكلام
عاريا من الاصوات المقطعة او وجود الاصوات المقطعة عارية من الكلام وفي استحالة ذلك دليل على ان الجنس واحد وبهذه
الطريقة يعلم ان المحبة هي الارادة وان الحركة والسكون من جنس الكون ويستقصى الكلام في ذلك في باب الحكاية والمحكي بعون الله
فاما الرد على من ذهب الى ان الكلام معنى في النفس فواضح والذي حمل القوم على اظهار هذا المذهب الذي ليس بمعقول
هو ظهور ادلة اهل الحق على حدوث الكلام المعقول فلم يتمكنوا من الجمع بين القول بقدم القرآن والقول بانه من جنس الاصوات
المقطعة لشدة قبح ذلك وظهور فساده ولم يتمكنوا ان يجعلوا الكلام في ذاته يرجع الى الصوت [illegible] يخالف جنس الصوت
لان الحقائق لا تختلف فعدلوا في كل الكلام الى غير الصوت المسموع وانه معنى في النفس والذي يدل على بطلان هذا المذهب
انه لو كان الكلام معنى في النفس زائدا على المعاني المعقولة الموجودة في القلوب من العلم والفكر والارادة لوجب ان
يكون الى معرفته طريق من ضرورة او دليل ولو كان معلوما ضرورة لاشترك العقلاء في معرفته ولما حصل الخلاف فيه
والمعلوم خلاف ذلك ولو كان عليه دليل لوجب ان يكون من ناحية حكم يظهر له يتوصل به الى اثباته كما يتطرق بالاحكام
سائر الذوات الى اثباتها ومعلوم انه لا حكم له معقول يمكن ان يشار اليه في هذا الباب على انه لا فرق بين هذا
القائل وبين من اثبت الصوت معنى في النفس غير المسموع المعقول وكذلك سائر اجناس الاعراض فان قيل
هذا الصوت المسموع طريق الى اثبات الكلام القائم في النفس قلنا ليس يخلو من ان يكون طريقا اليه بان يعلم عنده
او يستدل به عليه والاول يقتضي ان يعلم كل من سمع الكلام الذي هو الصوت شيئا آخر عنده ومعلوم خلاف ذلك وان
كان دليلا عليه فالكلام المسموع انما يدل على ما لولاه لما حدث وهو القدرة او لولاه لما وقع على بعض الوجوه وهو العلم والارادة
ولا دلالة بعد ذلك على شيء ليس التعلق فان قيل كل عاقل يجد في نفسه قبل عند الكلام امرا يطابقه وكذلك فقد يدبر في نفسه
ما يريد ان يتكلم به قبل وقوع الاصوات وظهورها قلنا الامور التي يجدها الانسان من نفسه عند الكلام معقولة وهي العلم
بكيفية ما يوقعه من الكلام او الظن له او ارادة ذلك او الداعي الى فعل الكلام او الفكر او الروية في ايقاعه وكيفية فعله فان

استشهد ببعض ما ذكرناه بالكلام صح المعنى وعاد الخلاف الى العبارة وان اريد غيره فليس يعقل سوى ما ذكرناه على ان احدنا ربما
حدث نفسه بما يريد ان يلفظ به من تفصيل حروف خفية داخل صدره ويقطعها بالنفس ولا يمتنع ان يكون الحس والاصل يكون
تلك الحروف للطف ما يتكلم به وان لم يسمعها احد ولهذا لا يتعذر على من جربت انفاسه ان يحدث نفسه كما يتعذر عليه الكلام
المسموع فهذا المراد بالكلام في النفس قبل التلفظ به وما قد نشاهده من التفكر في ايقاعه وما عدا ذلك ليس بمعقول فعلى من ادعاه
ان يشير على ان احدنا قد يجد من نفسه حينا دارا او ادركت رقعة فيظن انها مصورة في نفسه قبل ان يفعلها ولا يجب لذلك
ان يكون [illegible] الكتابة معنى في النفس فان فارق المعقول فانما نفيهم قولهم في نفي الكلام فيكون من الاحتجاج لانه توصل الى
اثبات المعاني بالعبارات ومعلوم فساد ذلك على ان المطلق لهذا القول لا يخلو من ان يكون مطلقا له على علم بان في
النفس كلاما او عن غير علم فان كان عن غير علم فلا اعتبار بقوله ولا حجة في اطلاقه وان كان عن علم لم يخل من ان يكون ضروريا
او مكتسبا بالادلة ولو كان ضروريا لما شركناهم فيه وقد بينا انا لا نعلم ما يدعونه وان كان مستدلا عليه وجب ايراد ذلك الدليل
الذي اقتضى لمطلق هذه العبارة العلم فان الحجة فيه دون غيره وبعد فان قولهم في نفسي كلام وجهين احدهما انه عازم عليه مريد له
او عالم بالمراد به انا قد اتيك ولهذا لو بدلوا هذه اللفظة ببعض ما ذكرناه لم تتغير معانيها على انهم يقولون في نفسي سفري
الى بلد وركوب الى فلان ولا شيء من الافعال الا ويمكن استعمال هذه اللفظة فيه على هذا الوجه فوجب على مقتضى اصلهم لانهم
ان يكون ذلك اجمع معاني في النفس فاما قوله تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم فانما يقتضي ان قولهم ليس في قلوبهم
ونحن متفقون على ذلك ولا دلالة فيه على اثبات قول لغيرهم في القلب الا من طريق دليل الخطاب وليس بصحيح على ان المعنى بذلك
انهم ينافقون ويظهرون ما لا يعتقدون على العلم بصحته فاما التعلق بقولهم في الساكت انه متكلم فغير صحيح لان المراد بذلك
امكان الكلام منه وما يراد الا انه على طريق المجاز والتشبيه كما يقال في الممسك عن كل الصناعات انه صانع وكذلك وصف
نفسه في حال هو فارغ من تلك الاحوال فان قيل الذي يدل على اثبات واسطة بين الفكر والعبارة ان احدنا قد يفكر
في دلالة ثم يتخير عليها العبارة عنها حين يوردها في نفسه قيل ما اشير اليه لا يخلو من ان يكون فكرا انما فيتغير جزء في الاول
ويكون فكرا في تحصيل العبارة عن الدلالة او فكرا في استحضار ما علمه وجمع المنتشر منه الى خاطره او يكون بذكر الكيفية استدلاله و
التذكر غير التفكر او يكون حديث النفس الذي بيناه انه كلام خفي وما عدا ما ذكرناه لا يعقل ولا يمكن اثباته على انه لو كان الكلام
معنى في النفس لم يمنع منه الخرس ولا السكوت كما لا يمنعان من الارادة وافعال القلوب ومعلوم تنافي وصفهم للاخرس
او الساكت بانه متكلم وكان ايضا غير واجب في هذه العبارة المسموعة ان تطابقه لانه لا نسبة بينهما ولا علقة فكان لا يمتنع ان
يكون مخبرا عنه وان كان امرا يقلبه كذلك سائر اقسام الكلام وكان ايضا لا يمتنع انتفاؤها فيكون مخبرا بالخبر [illegible]

الكلام وان لم يكن في نفسه كلاما لانه لا تعلق بينهما يقتضي الا توجد العبارة الا مع وجود ذلك المعنى

فصل في ذكر جملة من احوال الكلام وجنسه الذي هو الصوت ومعنى احكامهما

اعلم ان الصوت عرض ليس بجسم
ولا صفة بجسم وقد بينا على ذلك في مواضع من كتابنا هذا وحيث بينا ان الجسم لا يجوز ان يكون مشتغلا بانا [illegible] الاصوات فيها
متماثل ومختلف ومنها عند ابي هاشم متضاد ويعتمد في ذلك على طريقتين احدهما ان يحمل الصوت على اللون لعلة ان ادراك
كل واحد منهما مقصور على حاسة واحدة ويقتضي متضاد ومختلفه كما قضى بذلك في سائر المدركات بحاسة واحدة كما قضي بذلك
من الالوان والطعوم والارائح والطريقة الثانية ان الصوت مدرك فهو هيئة للمحل والادراك يوجب مختلفة هيئتين استحال اجتماعهما
في المحل الواحد في الوقت الواحد الا التضاد وانما دعاه الى حمل الاصوات في التضاد على الالوان وما اشبههما لان ما
توصل به الى التضاد في الذوات ولا يمكن فيها لان فيها لا انها مما لا يوجب حالا للمحل [illegible] تضادها بينا في الموجب
عنها والصوت ان المختلف منها ليس مما يعلم ويقطع على ان محلهما واحد فيتطرق الى تضادهما بامتناع اجتماعهما في المحل الواحد في
الوقت الواحد لانه غير ممتنع تغاير محال الحروف وان يكون لكل حرف يحتاج الى بنية مخصوصة وفيه نظر والاقرب التوقف في
تضاد المختلف من الاصوات فاما الدليل على ان في الاصوات متماثلا فهو انا قد علمنا اشتباه بعضها ببعض على حاسة
الادراك وقد مضى ان الادراك يتعلق باخص اوصاف المدرك وان الملتبس على الادراك اذا اشتبهت الوجوه المعقولة
مشتبه متماثل وبهذه الطريقة يعلم ان فيها مختلفا من حيث لم يشتبه على الحاسة والصوت مما لا يجوز وجوده الا في محل والذي
يدل على ذلك ان بعضه قد ثبت بما شبهه انه يوجد في المحل [illegible] لانه تولده عن اعتماد الجسم ومصادمته لغيره والا لكان الصوت يختلف
باختلاف حال محله الا ترى انما يتولد من الصوت في الطست يخالف ما يتولد في الحجر لاختلاف المحال واذا ثبت ذلك في
البعض ثبت في الجميع لان الكل متفق في انه لا يوجب حالا للمحل ولا جملته وان شئت ان تحمله بهذه العلة على الالوان جاز
لك ذلك ويصح ان ذلك في الاصوات متضاد الكلا ذلك في الدلالة على [illegible] في المحل لان الدليل الدال على ان يكون
[illegible] الى المحل ولا يوجد الا فيه [illegible] والتضاد [illegible] في علل المحل فتكون الاصوات لو ظهر تضادها [illegible] الالوان
في الدلالة على الحاجة الى المحل فيستغني بجملها عليها من شيء من العلل والصوت مما لا يحتاج فيه الا الى المحل دون غيره وكذلك الكلام
وهو مذهب ابي هاشم اخيرا وعند ابي علي ان الصوت يحتاج في المحل الى بنية وحركة والكلام كذلك اذا وجد مع الصوت
فاما اذا وجد مكتوبا او محفوظا فلم يحتج الى ذلك والذي يدل على نفي حاجته الى غير محله انه مما لا يوجب حالا لغيره فجرى
مجرى اللون في انه لا يحتاج الى سوى محله لان كل معنى احتاج الى غير محله لا بد من ان يكون مما يوجب حالا للحي كالعلم والارادة
والحياة وكيف يحتاج الصوت او الكلام الى الحركة وهو مما يوجد مع ضدها ومن شأن المحتاج الى غيره الا يوجد مع ضده [illegible]

قد اعترض عليه بجذبه الثابت الى المجاورة وان وجد مع المتضادات منها فاجيب عن هذا الاعتراض بان الثابت
لا يحتاج الى غير المجاورة وانما يحتاج الى تجاور المحلين وهذا الحكم يحصل ايضا مع المجاورات وهذا الجواب يمكن ان يجيب به قائل
ان الصوت لا يحتاج الى حركة بان يقول انه لا يحتاج الى غير الحركة لكنه يحتاج الى كون الجسم كائنا في المكان بعد ان كان
في غيره بلا فصل وهذا الحكم معقول يحصل عند المتضاد من الاكوان والمتماثل كما قيل في المجاورات وانما احتاج الصوت لكن
فيما الى الحركة لانها كالسبب فيه من حيث كان لا يفعله الا متولدا عن الاعتماد على جهة المصادمة والاعتماد يولد الحركة
فصار يجري مجرى السبب وان كان لا يمتنع ان يفعله الله تعالى من غير حركة بسببه كما يفعله من غير تولد عن الاعتماد وكما يفعل
تعالى ما يقع منا بآلة من غير آلة وما ذكرناه هو العلة في اتفاق الطنين للطست جنبكته فيبس ينبغي ان يوجد الثقيل من الصوت مع
السكون وهذا لا يكون الا عند تناهي الصوت وانقطاعه فاما ان يوجد مع السكون حالا بعد حال فانه لا يصح في
فقط لان العلة التي ذكرناها واما انه يصح ايجاد الكلام الا في محل له بنية مخصوصة كالحس لان ذلك انه ليس في محل الكلام
ومن احتاج الى الجمع في بعض الافعال الى الالات لم يمنع حاجته فيها الى بنية مخصوصة وذلك لا يمنع ان يفعله الله تعالى
المستغني عن الافعال من الالات في كل محل من غير ان ينبه لان الوجه الذي احتيج فيه الى البنية لا يتاتى فيه تعالى و
الاصوات تدرك بحاسة السمع وهذا مما لا شبهة فيه لانا نفصل بين المختلف منها عند سلامة الحاسة وارتفاع الموانع
ولا نفصل بين الالوان المختلفة على هذا الوجه الا بمحل يدرك به وهي تدرك في محالها من غير حاجة الى انتقالها الينا لما فرقنا
مع السلامة بين جهة الصوت والكلام ومكانه كما انا لا نعرف من اي جهة انتقل الينا المحل حسوسا مما يليها من الاجسام
التي تدرك بها الحرارة والبرودة وايضا فقد كان يجب على هذا ان يجوز انتقال الكلام او الصوت الى بعض الحاضرين
دون بعض حتى يكون مع القرب والسلامة يسمعه بعضهم دون بعض وان يجوز انتقال محل بعض الحروف دون بعض حتى يدرك
الكلام مختلفا فاما العلة في انا نشاهد القصار من بعد يضرب الثوب على الحجر ثم نسمع الصوت بعد مهلة ويسمع النظر السمع فهي
ان الصوت يتولد في الهواء والجملة المخصوص بوسع في ادراكه فاذا تولد فيها ترتب في ادراكه في محله وان لم ينفصل في … ستة
سمعنا فالذي يدركه بعد مهلة هو غير الصوت الذي تولد عن الصكة الاولى لان ذلك انما لم يدركه لبعده فلو قرب بالتولد
ادركناه ولذلك ايضا يدرك الصوت في جهة الريح اقوى لانه يتولد فيها حالا بعد حال فيكون الى ادراكه اقرب واذا
كانت الريح في خلاف جهته ضعف ادراكه وانما لم يدركه اذا تولد فيما بعد عنا بعد المخصوص لمانع من الادراك ولا
يجوز على الاصوات البقاء لانها لو بقيت ادركناها مع السلامة وارتفاع الموانع كالمستمرة الادراك الا انه يعلم خلاف
ذلك ولو كان يدركها على الاستمرار لم يقع فهم الخطاب لانا كنا ندرك حروف الكلمة مجتمعة فلا يكون الكلمة بان يكون اولا

بان يكون اولى من زاد او لو كان الكلام باقيا لكان لا ينتفي الا بضد لانه لا ضد له من جنسه يوجد والاصوات لا تقع
من افعال العباد الا متولدة والذي يدل على ذلك تعذر ايجاده عليه الا بتوسط الاعتماد والمصادمة ولان الاصوات
تقع بحسب ذلك فيجب ان يكون مما لا يقع منا الا متولدة كالآلام والكلام مما لا يوجب حالا للمتكلم لانه لو اوجب حالا
لوجب ان يكون الى اثباتها طريق من ضرورة واستدلال اذ معلوم تعذر ذلك وايضا فكل معنى اوجب للحي حالا
فانه يصح العلم بتلك الحال من غير علم بالمعنى كما يعلم القادر قادرا والعالم والمريد والحي قبل العلم بالمعاني الموجبة لهذه الاحوال
وفي تعذر العلم بانه متكلم الا بعد العلم بكلامه دليل على انه لا يوجب حالا وايضا فلو كانت هناك حال لكان العلم بانه
متكلم موقوف عليها وكان لا يمتنع ان نعلمه متكلما اذا لم نعلمه على تلك الحال ممن لم يعلم تعلق الكلام به ووجب ان … العلم
تعلق الكلام به من لا يعلمه متكلما اذا لم يعلمه على تلك الحال دون ذلك ظاهر البعد فلا فرق بين مراده في الكلام انه
يوجب حالا وبين من ادعى ذلك في سائر الافعال كالضرب وغيره وايضا فان الكلام يوجد في الضدين فيكون كلهما
المتكلمين به ومن شان ما ينفصل عن الحي الا يوجب له حالا لان كل ما اوجب للحي حالا لا يصح وجوده في محل لا حيوة له
وايضا فان كلام زيد وعمرو يصح اجتماعهما في محل واحد ومن شان ما يوجب للحي حالا الا يحتمل وجوده الا ما يتعلق بالحيين
منه على وجه واحد وايضا فقد كان يجب الا يصح وجود الحرف الواحد من احدنا بعد الموت لان الموت يحيل وجود ما يوجب
الحال وايضا فان الايجاب يرجع الى الاجزاء والاجناس دون الجمل فكان يجب في كل حرف ان يوجب الا وهذا يقتضي
كونه متكلما بالحرف الواحد ويقتضي ايضا في جنس الصوت ان يوجب الحال حتى يكون الصراخ والتصفيق يوجبان الاحوال للحي
وفي كل ذلك معلوم ولو ثبت تضاد الكلام لوصفنا بذلك ايضا الا انه لا يوجب حالا من حيث نعلم صحة وجود حرفين
ضدين في آلتين لو خلقت له فلو اوجب حرفين ضدين في آلتين لو خلقتا له فلو اوجب حالا لادى الى كونه على حالين متضادين
والكلام انما يتعلق بالمعاني والفوائد بالمواضعة لا لجنسه ولا لشيء من احواله لانه قبل المواضعة لا اختصاص له وانما يختص بمعناها بعدها
جاز في الاسم الواحد ان يختلف مسماه بحسب اختلاف اللغات وجاز ايضا تبديل الاسماء من مسمى الى غيره بحسب اختلاف
الدواعي وابتداء اللغات واصلها لا بد ان يكون عن مواضعة ولا يجوز ان يكون توقيفا من الله تعالى والوجه في ذلك
ان المواضع لغيره لا بد من ان يعرف قصده ضرورة بالاشارة او ما يقوم مقامها او التكليف يمنع من الاضطرار الى قصده
تعالى لانه فرع على العلم بذاته ولهذا قلنا ان خطابه تعالى انما يحسن بعد تقدم هذه المواضعة ليفهم مراده بمطابقة اللغة المتقدمة
ولهذا لا يمتنع ان يواضعنا تعالى على بعض اللغات من بعد اذ القدر الثابتة يكون خطابه جل وعز لنا في المواضعة
الثانية بحسبها ولو قيل ان الله تعالى يضطر بعد الاحياء من لم يكلفه الى قصده وذاته ثم واضعه في الابتداء على اللغة واضعنا

ذلك لحل محلها لجاز وهذا يوجب ان لا تقع على ان اصل اللغات المواضعة لجواز ان يكون جرت على هذا الوجه الكلام
بعد وقوع التواضع عليه لا يفيد من اجل تقدم المواضعة فقط بل لا بد من ان يقصد المتكلم به استعماله فما قرنه المواضعة ويقصده
ما يكون متعلقا بتمييز الصيغة التى متى اوردناها كان ذلك امرا ومتى قصدنا ما دون غيرها وفائدة القصد ان يتعلق ذلك الخبر
بالمامور ويؤثر فى كونه امرا به فالمواضعة تجرى مجرى السكين فى تقوم الالات والقصد يجرى استعمال الالات بحسب
ذلك الا صوار المستقدم والكلام على ضربين مهمل ومستعمل فالمهمل هو الذى لم يوضع فى اللغة التى قيل انه مهمل فيها لشىء من المعانى
والفوايد والمستعمل هو الذى وضع ليفيد فايدة لو كان له معنى وهو على ضربين احدهما لا يفيد الا فايدة الاشارة
هو الذى يسمى الملقب ومن شانه ان يجوز تبديله وتغيره واللغة على ما هى عليه والضرب الآخر يقتضى ابانة مخصوصة ومن
شانه الا يجوز فيه التبديل والتغير الا بتبديل وينقسم الى اقسام فمنها ابانة موصوف من موصوف لكونه عالما وقادرا وحيا
ومنها ان يفيد ابانة نوع من نوع ككونه كونا ولونا واقسام ومنها ان يفيد ابانة جنس من جنس ككونه سوادا وجوهرا
وتاليف والكلام المفيد ينقسم الى حقيقته وهى ذو الحقيقة ما افيد به ما وضع فى اللغة او العرف او الشرع لافادته والمجاز ما
استعمل فيما لم يوضع له فى اللغة او العرف او الشرع والكلام المفيد كله يرجع الى معنى الخبر لانه لا يخلو من ان يكون لفظ الخبر او معناه
كذلك ومتى نوقشت ضروب الكلام التى تقول ان كل هذا اقسامها وجدتها لا تخرج عما ذكرناه لان الجحود والقسم والتشبيه والتمنى
والتعجب كلها من باب الخبر المحض فاما الامر فيفيد كون الامر مريدا للفعل فعاد بمعنى الخبر والنهى يفيد انه كاره للفعل فهو
راجع الى معنى الخبر والسؤال والطلب والدعاء يجرى هذا المجرى فاما العرض فهو سؤال على الحقيقة والنداء اختلف فيه فقيل معناه
زيد اعنى زيدا وادعو زيدا وهذا يكون على الحقيقة خبرا وقيل المراد به اقبل يا زيد وعلى هذا المعنى يدخل فى اقسام الامر
واما التخصيص فهو فى معنى الامر لانه ينبئ عن ارادة المحضض للفعل

فصل فى بيان حقيقة كون المتكلم متكلما

اعلم ان المتكلم هو موقع الكلام الذى قدمنا بيان حقيقته بحسب احواله من قصده وارادته ودواعيه
واعتقاداته وغير ذلك من الامور الراجعة اليه ويجوز ان يقال فى ذلك حقيقة او تقدير اهل التحصيل (?) فى هذا
الكتاب وما كان وجب وقوعه على هذا الوجه بحسب ان يكون فعلا له وانما من جهته جاز ان يقال ان حقيقة المتكلم
من فعل الكلام انتهى الى غاية ما يقتضيه هذه الغاية وعلمنا بان اهل اللغة لو علموا اقتضاء هذا التعلق المخصوص لفعله على
سبيل التفصيل لم يضعوا هذه اللفظة الا لهذا الذى يدل على ذلك ان اهل اللغة على طريقة واحدة متى علموا او اعتقدوا
وقوع الكلام بحسب احوال احدنا وصفوه بانه متكلم ومتى لم يعلموا ويعتقدوا ذلك لم يصفوه فجرى هذا الوصف فى
معناه مجرى وصفهم لاحدنا بانه ضارب ومتحرك وساكن وانهم يجرون كل ذلك عند العلم بالتعلق المخصوص المقتضى للفعلية ومن

دفع ما ذكرناه فى الكلام واضافته الى المتكلم تعذر عليه ان يضيف شيا على سبيل التفصيل لان الطريقة واحدة ومما يوضح ما
ذكرناه انه لا يعنى بشىء اليه سوى ما ذكرناه الا وقد يحصل العلم بكون المتكلم متكلما بدونه او يحصل بذلك المعنى من دون
العلم بانه متكلم ولا يحصل العلم بكونه متكلما لاحد من العالين الا بعد حصول العلم بوقوع الكلام بحسب احواله فثبت بما
ذكرناه ولا يلزم على ما ذكرناه اعتقاد فى الكلام القايم [illegible] لم يكن [illegible] مقصود [illegible] وجهين
احدهما انا لم نقتصر على ذكر المقصود والدواعى دون جملة الاحوال والكلام [illegible] من القايم [illegible] يجب [illegible] بهما ونفيهما
والثقة الى [illegible] فى [illegible] بهما وغير ذلك من احوالهما والوجه الآخر انا قد احترزنا بذكر التقدير عن هذا السؤال لان
من المعلوم ان الكلام القايم لو كان فى حد الوقوع لوجب بقصده وانه مخالف الكلام غيره ومما يدل على ما قلناه انهم يضيفون
الكلام المسموع من المصروع الى الجنى لاعتقادهم تعلقه بقصد الجنى وارادته وان كان ذلك الكلام مسموعا من لسان
المصروع وحالا فيه بحيث يحل الكلام الذى يضيفونه اليه اذا كان سليما ولا معتبر بخطائهم فى هذا الاعتقاد لانا انما
باستعمالهم على وجه لا فرق فيه بين الصحيح والخطا لان عباراتهم تابعة لاعتقادهم ولا فرق بين ان يكون الاعتقادات
علما او جهلا الا ترى انما نستدل على ان لفظ الآلهة فى لغتهم موضوع لمن تحق له العبادة بوصفهم الاصنام بانها آلهة لما اعتقدوا
انها لعبادة تحق لها وان كان هذا الاعتقاد منهم فى الاصنام باطلا وليس لهم ان ينكروا اضافة اهل اللغة الى من
يخبطهم الكلام المسموع من المصروع الى الجنى ويقولوا انما يضيف ذلك النساء وجهال العامة وذلك ان كل من يضيف
من اهل اللغة وغيرهم كلام احدنا اليه متى اعتقد ان الجنى يقصد الى الكلام المسموع من المصروع اضافه الى الجنى
دونه ولا شبهة فى ان هذه الاضافة تابعة لهذا الاعتقاد من كل احد وانما تنتفى الاضافة بحيث ينتفى
الاعتقاد ويبعد فلو كان هذا من خطاب العامة الخارج عن مقتضى اللغة لوجب ان يعد اهل اللغة اضافة
الكلام الى الجنى ممن اعتقد ما ذكرناه من لحن العامة وخطائها وينص عليه فى الكتب الموضوعة فى لحن العامة كما نص
على غيره وفى العلم ببطلان ذلك دليل على صحة ما اعتمدناه فان قيل انكرتم ان يكون اضافتهم الكلام المسموع
من المصروع الى الجنى من حيث اعتقدوا ان الجنى قد سلكه وخالطه وان الكلام حال فى الجنى دونه ويعود
الامر الى ان المتكلم بالكلام من حله الا ترى انهم اذا لم يعتقدوا سلوك الجنى له وامتزاجه به لم يضيفوا الكلام
المسموع من المصروع اليه قلنا ان الكلام الذى يسمع من لسان المصروع ويحل فى آلته كلام على حد ما يسمع منه ويحل
[illegible] نه اذا كان سليما والجنى وان كان سلكه وخالطه على اعتقاد من اعتقد ذلك فليس ينتهى الى ان يصير آلته
المصروع ولسانه للجنى دونه بل آلة الكلام فى انها تختصه على ما كانت عليه والكلام يسمع منها ويوجد فيها على حد

يسمع في حال صحته فلا وجه لهذه الاضافة الا ما ذكرناه من اعتقادهم ان الجني هو القاصد الى ذلك الكلام دون المصروع والذي يوضح هذا ان المحققة انهم لا يكادون يضيفون الى الجني كل كلام يسمع من لسان المصروع او قرا او تكلم بما يعتقدون انه من مقصود الجني لم يضيفوه الى الجني وانما يضيفون اليه ما يعتقدون انه لا يكون من مقصود غير الجني نحو ان يخبر بغيب او يخرج سرقا او يدل على مكتوم ونحو ذلك مما قد يسبق الى نفوسهم ان غير الجني لا يعرفه ولا يجده فيشكل ومما يدل ايضا على ان الكلام يضاف الى فاعله دون من ليس بينه وبينه هذه العلقة ان الكلام قد يوجد في الصدا ومع ذلك انه لا يجوز ان يكون كلاما لمحله ولا لما هو في ذلك المحل يتصل به ولا يجوز ايضا ان يكون كلاما لمتكلم تعالى لانه ربما كان ذلك الكلام كذبا او عبثا وهو تعالى منزه عن القبيح ولا يجوز ان يكون كلاما لمن فعل اسبابه ووجد بحسب قصده ودواعيه وليس لهم ان يمنعوا من وجود الكلام في الصدا لانا قد بينا ان الكلام هو هذه الاصوات المخصوصة ولا اشتبهوا في وجود هذا الجنس في الصدا وانما منع من ذلك من يذهب الى ان الكلام معنى في النفس غير الصوت المسموع وقد تقدم فساد هذا المذهب ومما يدل على ذلك ان اضافة الكلام الى المتكلم تقتضي علقة بينه وبينه وفايدة معقولة والاطلاق المعقول في هذا الباب اضافته اليه من حيث حل بعضه او لانه اوجب له حالا او من حيث فعله ووقع بحسب احواله وليس يجوز ان يوصف به من حيث حله لان ذلك يقتضي كون اللسان بل البعض الذي حله الكلام متكلما دون الانسان والذي تلك الصدا او يجب ان يوصف ما علق هذا الكلام عليه او اضيف اليه من الانسان والصدا بل يلزم ان الكلام واقفه ونحن نحلله عليه حتى يقال انه امر ونهى وشتم ومدح بالحسن ويذم بالقبيح ومعلوم فساد ذلك كله ومثل كلامه معلوم ان محل الفعل من الضرب والقتل وما اشبههما لا يوصف بانه ضارب وقاتل فيتعلق هذا الكلام من المدح والذم وبعد فهذا يقتضي انه لا متكلم في العالم الا يكون لو فات وهذا والالزم لا يحصل الا الى بنية مخصوصة وعلى هذا يجب ان يكون قول زيد قائم لا متكلم به لوجود هذه الجملة في محال متغايرة ولا يصح ان يكون معاني حل واحد وهذا لو صح يقتضي ما ذكرناه يقتضي ان لا يصح اضافة الكلام الى الله تعالى ووصفه بانه متكلم لاستحالة حلول المعاني فيه ولا يجوز ان يكون الكلام كلاما لمن حله لان ذلك يقتضي ايضا كون اللسان هو المتكلم دون الانسان وكون ذلك الصدا ويوجب ان يكون تعالى غير متكلم لاستحالة هذا المعنى فيه وقد ابطلنا من قبل ان يكون الكلام يحله او يوجب حالا فلم يبق الا ان المتكلم هو من فعل الكلام ومن يقول ان الكلام يضاف الى المتكلم من حيث قام به ان لم يرد بقيامه ما ذكرناه وافسدناه من الحلول او غيره لم يكن قوله معقولا لانا قد يستعمل فيه هذه اللفظة من الاختصاص كقولهم قام السيف على الاسطوانة والقبة بيركة قام البلد بالامير لا يجوز على الكلام وقولهم ان هذا المتكلم من كلم

كلام احاله على مبهم والسؤال معه باق اذا قيل وكيف صار الكلام له بان حله او حل بعضه او اوجب له حالا او فعله فلا بد من التفسير واعلم ان قولهم انه كذا يحتمل امورا منها اضافة البعض الى الكل كقولهم يد زيد ورجل وبمعنى الملك كقولهم له دار وغلام وبمعنى الفعل كقولهم له احسان ونعمة وبمعنى الحلول كقولهم له طعم ورايحة ولون وما يحتمل امورا مختلفة المعاني لا يجوز ان يحد به في الموضع الذي تحرى فيه التلخيص والتمييز وكشف الغرض

فصل في اثبات كونه تعالى متكلما والطريق الى ذلك

اعلم انه لا بد من كونه جل وعز قادرا على الكلام لما دللنا عليه من قبل من انه قادر لنفسه يجب ان يكون قادرا على فعل كل جنس يتعلق به قدر العباد ولانه تعالى قادر على اسبابه من الاعتمادات والمصادمات والقادر على سبب الشي قادر عليه وليس لاحد ان يقول انه يمنع من ذلك من حيث ثبت انه متكلم لنفسه او بكلام قديم كما يمنعون انتم من مثل ذلك في العلم وغيره وذلك لان الذي اصلوه لم يثبت بل ثبت ما ذكرناه ونذكر دليله ولو كان ثابتا كما ظنوا لما منع من قدرته تعالى على الكلام وان يفعله ويكون متكلما مع انه متكلم لنفسه لانه لا تنافي بين ذلك ولا وجه احالة كما بينا ان في قدرته على علم او قدرة او حيوة توجب له حالا وجه احالة من قبل حتى او غيره واذا ثبت انه قادر على الكلام فلو فعله لكان متكلما به لان الحقيقة لا تختلف وقد بينا ان حقيقة المتكلم من كان فاعلا للكلام فالطريق الى اثباته تعالى متكلما من ان يعلم وجود الكلام من فعله على حد ما نقوله في كونه محسنا ومنعما ورازقا وساير ما يشتق من الفعل وانما قلنا ذلك لان الفعل الذي به نتطرق الى اثبات احواله تعالى وصفاته لا يدل على كونه متكلما لان الفعل انما يدل على خصوص صفة على بعض الصفة التي لولاها لما صح وقوعه اصلا او وقوعه على بعض الوجوه وليس للفعل صفة لولا كونه متكلما لما حصلت وما بيناه ايضا من انه لا حال للمتكلم بكونه متكلما يبطل ان يكون الفعل دالا له على ذلك وبهذه الجملة تعلقت ان كلامه تعالى انما يعلم كلاما له من طريق السمع وبان يخبر نبي قد علم صدقه بالمعجز في بعض الكلام بانه مضاف اليه تعالى وانه كلامه فان قيل فهذا النبي من اين يعلم في ذلك الكلام انه كلامه تعالى فان قلتم من جهة الملك قيل لكم والقول في الملك كالقول فيه والجواب عن ذلك ان الملك او النبي لا يمتنع ان يعلم كلامه تعالى بان يفعل كلاما يقتضي انه كلامه ومضاف اليه ويقارنه معجز يدل على انه انما فعل لمطابقته وتصديقه فيعلم بذلك انه كلامه وغير ممتنع ان يفعل الله تعالى في قلبه العلم بان ذلك الكلام ليس بكلام لاحد من المحدثين فيعلم بطريق التقسيم انه كلامه وهذا لا يقتضي اضطرارا الى ذاته فيما في التكليف كما يقتضي ذلك لو قيل انه اضطره الى ان ذلك الكلام كلامه تعالى ولان قد بينا انه لا يمتنع في بعض الاحكام من احكام الحسن والقبيح ولم يكلف ان يكون مضطرا الى قصده تعالى وذاته وليس يجوز ان يستدل الملك او النبي على كلامه تعالى بان يسمعه من شجرة او ما جرى مجراها من الاجسام التي يحل

شبيهاً من الاشياء المحتاج اليها في الكلام وذلك ان هذا وان دل على ان ذلك الكلام ليس من كلام البشر فهو غير كاف
في اضافته اليه تعالى لانه لا يمتنع عند السامع له ان يكون المتكلم به بعض الملائكة او الجن ويسمع من ناحية الشجرة لانه سلكه
او حصل في ظلها

فصل في انه تعالى ليس بمتكلم لنفسه

اعلم ان اسناد الصفة
الى النفس فرع على كونها معقولة ثابتة وقد بينا انه لا حال للمتكلم بكونه متكلماً فكيف يقال انه كذلك لنفسه وايضاً فقد دللنا
على ان المتكلم هو من فعل الكلام واذا قيل انه متكلم لنفسه كان هذا القول مناقضاً لان القول بانه متكلم يفيد فعل الكلام
والقول بانه لنفسه ينفي ذلك ويجري في المناقضة مجرى قوله انه محسن لنفسه وايضاً فلو كان متكلماً لنفسه
ولا حال للمتكلم من حيث كان متكلماً لوجب ان يكون ذاته بصفة الكلام المسموع ومن جنسه وهذا محال لما فيه من كونه محدثاً
وايضاً فهذا القول يوجب ان يكون بصفة الحروف كلها مع تضادها ووجه استحالة ذلك ظاهر وايضاً لو كان متكلماً لنفسه
لوجب ان يكون متكلماً بسائر اقسام الكلام وهذا ... لان ذلك مما يصح من كل متكلم لا آفة به ان يتكلم به ووصفه النفس يجب
شياعها في كل ما يصح فيه وهذا يقتضي كونه متكلماً بالصدق والكذب ومخبراً عن كل ما يصح الاخبار عنه على سائر الوجوه وفي
هذا من الاستحالة ما لا خفاء به مع انه يوجب صحة الحكاية لسائر الشرائع والكتب ودافع لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم
من لم نقصص عليك وليس لهم ان يعتصموا من دخول الكذب كلامه بان يقولوا قد ثبت انه صادق لنفسه كالصدق في قوله
تعالى لقد خلق السموات والارض وانا خلقنا الانسان من نطفة وما شاكل ذلك من الاخبار التي وجدت مخبراتها
على الصفة التي ... الاخبار واذا ثبت كونه تعالى صادقاً لنفسه امتنع الكذب عليه كما يقولون في امتناع كونه جاهلاً من حيث
انه عالم لنفسه والجواب عن ذلك ان يقال لهم ومن اين لكم انه صادق في هذه الاخبار والخبر لا يكون خبراً الا بصورته وصيغته
على ما تقدم في هذا الكتاب وما يؤمنكم ان يكون بهذه الاخبار لم يقصد بها الى السموات والارض ولا الى خلق الانسان
فلا يكون صدقاً او يكون مقصوداً بها غير السموات والارض والانسان حكايته فيكون كذباً الا ترى ان النبي لو اذا
قال محمد رسول الله لا يقطع على ان قوله صدق حتى نعلم انه قاصد به الى النبي عليه السلام بعينه ومتى قصد غيره كان كاذباً
وليس يجوز ان يرجع في كون هذه الاخبار صدقاً او في ان الكذب لا يجوز عليه تعالى الى ما يعلم من دين الرسول عليه السلام
والى اجماع الامة وذلك ان نبوة الرسول واجماع الامة فرع في كونهما حجة على كونه تعالى صادقاً في اخباره وان
الكذب لا يجوز عليه لان من لا يؤمن منه الكذب ولا شيء من القبائح لا يؤمن ان يصدق الكذابين بالمعجزات ويخبر
عن صحة اجماع الامة وهو غير حجة ولا دليل ثم يقال لهم اتقولون ان كونه صادقاً لنفسه يقتضي ان يكون مخبراً عن كل شيء
على وجه الصدق حتى لا يبقى ما يصح ان يخبر عنه الا وقد اخبر عنه بالصدق او يصح عندكم ان يكون صادقاً في خبر دون آخر

مع كونه صادقاً لنفسه فان قالوا بالاول ظهرت مكابرتهم لكل احد لان من المعلوم ان ههنا مخبرات كثيرة ما اخبر الله
تعالى عنها وكيف يصح هذا وهو ينقض وجوه اخبار لا نهاية لها لان المخبرات ووجوهها لا تتناهى على ان هذا الوجه ينقض من حيث
كان عندهم متكلماً لنفسه ان يكون متكلماً بالصدق والكذب لانه اذا وجب من حيث كان صادقاً لنفسه ان يكون
مخبراً عن كل شيء على وجه الصدق لكنه لدخول ذلك الاخبار في باب الصدق لزم ان يكون متكلماً بالكذب والصدق
لانه متكلم لنفسه والكذب داخل تحت الكلام كدخول الصدق وان جوزوا الاختصاص في احد الامرين لزم مثله في الآخر وبعد
فلو وجب من حيث كان صادقاً لنفسه ان يكون مخبراً عن كل شيء على وجه الصدق لوجب من حيث كان آمراً لنفسه عندهم
ان يكون آمراً بكل شيء على كل وجه وهذا يقتضي امتناع كونه ناهياً عن شيء ويوجب كونه آمراً ناهياً بكل ما يصح ان يؤمر به
وينهى عنه واذا بطل ان يكون كونه صادقاً لنفسه يقتضي اخباره عن كل شيء وجاز ان تبقى مخبرات لم يخبر عنها لزم ما قدمناه
من ان يكون كاذباً في تلك لانه لم يخبر عنها بالصدق فيبنى في كونه صادقاً عنها كما انه لما كان آمراً باشياء بعينها لم يمنع
ذلك من كونه ناهياً عما سواها ومما يدل ايضاً على فساد قولهم انه متكلم ان ذلك يوجب كونه تعالى متكلماً بكل ما يصح ان
يتكلم به في كل حال على كل وجه لان صفات النفس لا تختص في كل موضع يصح فيه وقد علمنا بطلان ذلك ومما يدل ... هذه الجملة
ان الصفة العامة اذا كانت للنفس فما دخل تحت تلك الصفة من الصفات الخاصة يجب ايضاً ان يكون للنفس الا ترى انا لو
اثبتنا بعض الاجسام معتقداً لنفسه لوجب ان يكون عالماً او جاهلاً لنفسه لدخول ذلك تحت الصفة النفسية وكذلك
لو اثبتنا بعض الجواهر كائناً في الاماكن لنفسه لوجب ان يكون متحركاً او ساكناً لنفسه الا ترى انهم لما اثبتوه متكلماً
لنفسه وكان كونه مخبراً او آمراً داخلاً تحت كونه متكلماً جعلوه كذلك للنفس ولا يلزم على ما ذكرناه ان يكون تعالى من حيث
كان عالماً لنفسه ان يكون معلماً لنفسه وذلك ان الفائدة في معلم غير الفائدة في عالم لان معنى معلم انه فعل العلم في الغير
او الحروف المخصوصة التي يكون معها التلقين والتجربة وكلاهما غير معنى كونه عالماً وليس كذلك متكلم ومكلم لان ما به يصير مكلماً
لغيره به يصير متكلماً وان كان المكلم اخص من متكلم فيجب ان يكون الصفة الخاصة للنفس متى كانت العامة كذلك وليس لاحد ان يقول
هو متكلم لنفسه ومكلم بان فعل التكليم وهو غير الكلام كما قلتموه في عالم ومعلم وان التعليم غير العلم وذلك ان الذي قلناه معقول
مفهوم والذي قالوه غير مفهوم لانه لا يعقل لان التكليم ضرب من الكلام ولا يعقل تكليم ليس بكلام ولولا ان الامر على ما ذكرناه
لجاز ان يكون احدنا مكلماً غيره بان يفعل تكليماً من غير ان يكون هناك الكلام المسموع او يفعل الكلام ويقصد به الى الغير
ولا يفعل التكليم فيكون غير مكلم له وفساد ذلك ظاهر ويلزم على هذا ان يكون كون المخبر مخبراً من حيث فعل التخبر وهو غير
الكلام المسموع فان قالوا انما نسمع يلزم انه مكلم لكل احد لكن ممن يصح ان يكلمه وقد كلم الجميع بان كلمهم وامرهم

وبهذا تبين انهم لا شيء معقول من موجود ومعدوم يكون موقوفا ذاتيا سوا الغايب على الشاهد في هذا الباب
وجب ان يثبتوا القديم تعالى لا متكلما ولا اخرس ولا ساكتا ويكون على هذا الوجه واي شيء راموه ان يفصلوا بين القديم
تعالى وبيننا في هذا الوجه اعتمدناه بعينه فيما تعلقوا به ومنها ان نفي السكوت والخرس عن احدنا اثبات له متكلما لوجب
كونه متكلما فهو يوجب كونه نفي على الكلام وان يكون واقعا بحسب قصده وارادته او كون الكلام معقولا فيه على حسب ما
يعقل فيما يلف واذا وجبوا كونه تعالى فيما لم يزل متكلما من حيث انتفاء الخرس والسكوت قياسا على احدنا فيجب ان
يوجبوا كون كلامه فعلا وحادثا اما بان يفعله او يفعل فيه واذا لم يجب ذلك فيه لو خالف الشاهد لم يجب اثباته متكلما
من حيث انتفاء الخرس والسكوت وفارق الشاهد وليس لهم ان يتعلقوا في هذا الالزام خاصة انا لا نسلم ان احدنا لا
يكون متكلما الا بان يفعل الكلام لان الله تعالى لو اضطره الى الكلام يفعله في لسانه لخرج من الخرس والسكوت ولكان متكلما
وذلك انا قد بينا فيما سلف ان المتكلم لا يكون متكلما الا بما يفعله من الكلام دون ما يفعل فيه ثم هذا اذا سلمناه لا
يغني شيئا لان الشاهد يقتضي ان احدنا لا يكون متكلما الا بما يفعله من الكلام ويفعل فيه والغايب بخلاف ذلك
فالالزام متوجه على كل حال ومنها ان احدنا ما انتفى الخرس والسكوت المعقولين عنه انما يجب ان يثبت له الكلام المعقول الذي
هو من جنس الاصوات وقبيلها فاذا قيس الغايب على الشاهد في ذلك وجب ان يثبتوا الكلام تعالى من قبيل الاصوات
وذلك ينقض مذهبهم ومتى قالوا ان الخرس والسكوت اللذين نفيتهما عنه تعالى فيما لم يزل ليس هما المعقولين المختص
بكارة الكلام فقد مضى في هذا وفي نظيره اذا كان الامر كذا فمن اين لكم انتفاؤهما فهو غير مسلم

الكلام على الشبهة الثانية

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا قد بينا الكلام على انه تعالى لا يقوم بنفسه وانه مفتقر الى المحل فمن اين لكم ذلك
فان قالوا لانه عرض والعرض لا يقوم بنفسه قلنا ومن اين انه عرض مع اثباتكم اياه معنى ليس الكلام المعقول بل
بكل الاعراض ثم اذا ثبت انه عرض فمن اين انه لا يقوم بنفسه ومن سلم لكم عموم هذا الحكم في ساير الاعراض اوليس
قد دللنا فيما مضى من الكتاب على ان ارادة القديم توجد لا في محل وان كانت عرضا والفنا ايضا مما لا يوجد في محل
وان كان عرضا واذا سلمنا انه لا يقوم بنفسه فمن اين انه لا يقوم بذات القديم تعالى وان كان محدثا الاليس سبيله
قيامه بذاته تعالى وهو محدث الا كسبيل قيامه به وهو قديم وليس الكلام مما اذا قام بالذات لم يخل من نوعه كما
نقول في الاكوان ويوجب ذلك حدوث ما لم يخل منها ثم يقال بعد تحقيق هذه الجملة وتسليم ان للكلام محلا منفصلا لم
زعمتم انه واجب ان يشتق لمحله منه او من اخص اوصافه وصف وهل ذلك منكم الا توصل الى اثبات معنى هو قوام
الكلام بمعنى عبارة ولا شبهة في ان المعاني لا تثبت من طريق العبارات نفيا ولا اثباتا وانما تثبت بالادلة

العقلية دون العبارات الوضعية ولهذا تختلف العبارات مع اتفاق المعاني واثباتها على حقايقها من يعرف اللغة العربية ومن
لا يعرفها من الاعاجم ومن لا يفهم شيئا من اللغات كالخرس ثم يقال لهم ما معنى قولكم واجب ان يشتقوا للمحل
من الكلام وصفا اتريدون ان ذلك الوجوب الذي في مقابلة الحظر والتحريم ام تريدون ان ذلك
لا بد وان يتبع [illegible] ان القوم يحتجون اليه فان اردتم الاول فلا فايدة فيه الا بعد ان تدلوا على عصمة اهل اللغة
وانهم لا يخلون بما لو وجب عليهم لان وجوب الشيء على زيد لا يدل على حصوله لجواز ان يعصي فيه وان اردتم
الثاني فبعده ظاهر لكل عاقل لان اصل وضع اللغات لم يكن عن الجاء ومما لا بد منه وتوجيه بل بالاختيار ومن
القوم والايثار فكيف يكون ذلك في فروع اللغة ولو قيل بلا مدعى عليهم الالجاء دل على انهم بهذه الصفة وبين
وجه الالجاء لتعذر عليه ولو كانوا ملجئين الى الوضع والاشتقاق لم يكن ذلك الامر حيث وجدناهم يشتقون
في مواضع على وجه الاستمرار وليس كل شيء فعلوه في موضع نظايره وامثاله الا ترى ان عادتهم جارية بان
يضعوا الاسماء والعبارات لما عقلوه وميزوه من المعاني والاحكام ولم يجب ان تستمر هذه العادة في
كل شيء لانهم لم يضعوا للمختلف من الاكوان والاعتمادات في الجهات وانواع الطعوم كلها والارايح اسماء
كما فعلوا في غير ذلك وليس يمكن ان يدعى ان اختلاف هذه المعاني مما لم يتميز لهم وذلك ان هذا ان امكن ادعاؤه
في الاكوان والاعتمادات فهو غير ممكن في الطعوم والارايح لان حكمها حكم الالوان في التميز للحواس
وبعد فقد تميزت الاكوان المختلفة والاعتمادات في الجهات للمتكلمين بلا شبهة ثم لم يضعوا لمختلفها اسماء
وقد وضعوا الكثير مما عقلوه واستدركوه ووجه الالجاء المدعى في اهل اللغة من توفير الدواعي غير ثابت
فيهم على انه غير مسلم ان اهل اللغة قد اشتقوا للمحل من كل شيء وجد فيه وصفا حتى يحمل على ذلك الكلام لان العلم
والقدرة وما اشبههما لم يشتقوا للمحل شيء منها اسماء وليس لهم ان يقولوا انهم في القدرة والعلم وان لم يشتقوا
للمحل منهما اسما فقد اشتقوا لما ذلك المحل بعضه فقالوا عالم وقادر وهذا لا يصح في كلامه تعالى لو احدثه في محل
وذلك انا قد بينا في باب الكلام من هذا الكتاب ان وصف العالم بانه عالم والقادر بانه قادر
ليس بمشتق من العلم والقدرة وان المستفاد بهذين الوصفين اختصاص للموصوف بحال فارق بها غيره واوردنا
في ذلك ما لا زيادة عليه على انا لو لم ندل على ما ذكرناه لكانت منازعتنا فيه كافية ووقف استدلالهم
او بدوه مورد المتفق عليه على انه لو جاز اختلاف مذاهبهم في الاشتقاق والاجرى على طريقة واحدة جاز
ان يشتقوا للمحل من غير الكلام وصفا ولا يشتقوا له من الكلام الا ترى انهم قد اشتقوا للمحل من بعض صفات العرض

دون بعض فلم يشتقوا له من صدوره وكونه عرضا وكونه نعمة واحسانا وتفضلا وان اشتقوا من صفات له اخرى
واختلاف المعاني اكثر من اختلاف الصفات فلا جاز ان يشتقوا للمحل من الكلام وان اشتقوا من غيره
وليس لهم ان يقولوا انما رجعوا في الاشتقاق للمحل ببعض الاوصاف لان ذلك يبطل بمتلون وكاين
ومتحرك وساكن لان ذلك كله ليس هو اخص الاوصاف ولا يجري مجرى حامض واسود لانهما وصفان
يرجعان الى اخص اوصاف المعنى الحال في المحل وبعد فاذا جاز ان يكون في المعاني ما يشتق منه للمحل اسم كالحركة
وما اشبهها وما يشتق للجملة منه اسم كالعلم وما في معناه فما المانع من ان يكون فيها ما يشتق وحي وميت
وعاقل وغير عاقل الا ان يصح كلامه وانما يصح ببعض ذلك وصفة النفس لا يفتقر في شمولها الى اكثر من الصحة
فيجب ان يكون متكلما لكل شيء علمه ولا يختص بذلك المكلفون دون غيرهم ومما يدل ايضا على ابطال كونه
متكلما لنفسه ان ذلك يؤدي الى كونه متكلما فيما لم يزل من غير ان يستفيد بكلامه وخبره بذلك شيئا ويقتضي
على صفة نقص لا من تكلم منا ولا فايدة كان على نقص ولا فرق فيما يقتضي النقص بين ان يستند الى النفس
او الى المعاني

فصل في انه تعالى لا يستحق كونه متكلما لا لنفسه ولا لعلة

اعلم ان جميع ما ذكرناه من الادلة على انه ليس بمتكلم لنفسه يدل على انه ليس بمتكلم لا لنفسه ولا لعلة لان وجه
الادلة قايم في الامرين معا الا ما ذكرناه من اقتضاء ذلك لان يكون دائما بصفة الحروف فان هذا الوجه
خاص لا يتاتى في هذا الباب ومما يدل على ذلك زايدا على ما تقدم ان كونه متكلما لا يخلو من
ان يكون واجبا في كل حال او حصل في حال لم يلزم في قبلها والوجه الاول يقتضي كونه كذلك لنفسه لان
هذه امارة صفة النفس وان كان الوجه الثاني لم يخل من ان يجب في الحال التي يتجدد كونه متكلما فيها ذلك لم
كالقول في كونه مدركا وجوب حصوله عند وجود شرط او ان يكون بتلك الحال مما يجوز ان يكون فيها متكلما
وغير متكلم والشروط واحدة والوجه الاول يقتضي ان يكون بمنزلة امر معقول يقتضي وجوب كونه متكلما كما
تقتضيه في وجود المدرك وقد علمنا انه لا شيء يعقل يقتضي وجوب كونه كذلك والوجه الثاني يقتضي ان يكون
متكلما بكلام محدث كما نقول فبطل ذلك حسب ما نريده

فصل في ابطال قدم كلامه تعالى

اعلم ان الخلاف في حدوث كلامه تعالى مع الاعتراف بانه من جنس كلامنا وانه هو هذا المعقول
المسموع لا يكاد يقع ممن يحصل من نفسه ولهذا نجد من يخالف على هذا الوجه معتقدا مستحيلا لا يصغي الى الحجة ولا
يمكن من المناظرة والمواقفة وربما خالفوا في العبارة مع تسليم المعنى واستشنعوا من اطلاق القول بالحدوث

كلامه تعالى ظن منهم ان في ذلك نقصا وتقصيرا به وانما قلنا ذلك لان امارات الحدوث في الكلام اقوى واظهر من امارة
الحدث في الاجسام والاعراض لانه يوجد ويعدم ويترتب وجود بعضه على بعض وينقسم ويتجزى ويضاف الى العربية ويعلم
تجددها وقد وصفه الله تعالى بانه منزل وانه محكم بقوله تعالى كتاب احكمت آياته وبانه مفعول بقوله تعالى وكان امر
الله مفعولا وصرح بحدثه في قوله تعالى جل وعز ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث وبين
ان بين تعالى ان الذكر هو القرآن في قوله جل اسمه انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وهذا ذكر مبارك انزلناه
وليس لاحد ان يقول انما اراد به ههنا الرسول لا القرآن مستشهدا بقوله تعالى قد انزل الله اليكم ذكرا رسولا يتلوا
عليكم آيات الله مبينات وذلك ان الذكر لا يعرف استعماله في الرسول والآية التي تلوها اكثر المفسرين على ان الذكر فيها
انما اراد به القرآن وانما نصب رسولا باضمار فعل فكانه قال وارسل رسولا ويقوي ذلك انه قال انزل اليكم ذكرا رسولا
والانزال لا يوصف به الرسول وانما هو من اوصاف القرآن وكيف يحمل ذلك على غير القرآن مع قوله تعالى الا
استمعوه وهم يلعبون وظاهر قوله تعالى وما ياتيهم لا يستعمل الا فيما يتكرر اتيانه والرسول الاتيان واحد فلا يليق معنى
الذكر في الآية الا بالقرآن وبعد فلو سلم ان الذكر مما يعبر به عن الرسول في بعض المواضع لكان من المعلوم انه مجاز وتوسع
والاصل ان يكون عبارة عن الكلام فان قالوا الاتيان لا يليق بالكلام وانما يليق بالرسول قلنا قد يستعمل ذلك في الكلام
ايضا بالعرف واذا استوى انه مجاز كان حمل الآية عليه اولى من العدول فيها الى ضروب من المجازات ومما يدل ايضا
على حدوث ما يعقله من الكلام انه مدرك بلا شبهة فلو كان قديما لاستمر ادراكنا له لان ما اقتضى ادراكه في بعض
الاحوال لو كان شرطا في ذلك لا فرق فيه بين بعض الاحوال وبين سايرها وايضا فلو كان كلامه تعالى وهو من جنس
كلامنا بدلالة التباسه به على الادراك قديما لوجب ان يكون كلامنا ايضا قديما لان الجنس الواحد لا يكون قدم بعضه و
حدوث بعض وايضا فلو كان كلامه تعالى قديما لكان وجوده غير مترتب بل في حال واحدة ولكان لفظ زيد ليس بان
يكون زيدا اولى من ديز او يزد وايضا فان الحروف يختص المحال ولا يصح وجودها الا فيها وقد دللنا على ذلك من قبل
فلو كانت الحروف قديمة لكانت محالها كذلك وايضا فان الكلام مدرك فلو كان قديما لادرك كذلك ولعلم بالادراك
قدمه وايضا فلو كان الكلام قديما وهو حروف كثيرة لوجب تماثلها من حيث الاشتراك في القدم وهذا يوجب الا انفصل
بينها بالادراك وقد علمنا خلاف ذلك فاما من اثبت كلامه تعالى معنى غير الكلام المعقول فرارا مما الزمناه من
الكلام فقوله ايضا واضح الفساد لانا قد دللنا على فساد قول من اثبت كلاما في النفس ورددنا على من ذهب الى ان
الكلام مخالف لهذا المسموع المعقول وبينا انه لا سبيل الى اثبات ذلك على وجه من الوجوه والكلام في قدم الذات او

عده وسهل فرع على تنوعه واذا لم يمكن الى اثبات ما ادعوه طريق فالت على الكلام في عدد به وعدمه لاجنس له وما يدل
زايدا على ذلك على ما وهذا القول ان ما خالف سائر اجناس الكلام لا يجوز ان يكون له حكم الكلام لان ما خالف النوع
وباين سائر ما يدخل تحته من الاجناس لا بد من ان يكون خارجا عنه وغير داخل فيه الا ترى ان ما خالف الالوان في
كونها هيئة لا يجوز ان يكون لونا ولا من الالوان وعلى هذا الوجه الزموا من ادعى اجسام هي الاصوات المخصوصة وجعل
كلام الله مما لم يشبه هذه الاجسام الى غير ذلك من الجهالات وهذا الوجه يختص منهم من اثبت الكلام في ان هذه هو
الاصوات المخصوصة وجعل كلام الله تعالى مخالفا فاما من ذهب منهم الى ان الكلام في ان هذه الغايب ليس من جنس
الصوت وهو معنى في النفس لا يتوهم هذا الدليل عليه وليس لهم ان يقولوا اذا جاز عندكم ان يكون في مقدوره تعالى
لون مخالف لهذه الالوان اجمع فلا جاز مثل ذلك في الكلام وذلك ان هذا القول لم يخرج به عن المعقول لان
من جوز في المقدور لونا يخالف هذه الالوان الموجودة اثبته بمنزلة محل مفتقر اليه كما اثبت هذه الالوان المعقولة
وان كان ضد العاكسة لها في انفسها فرد من هذا القول ان يثبت له تعالى كلاما يضاد اجناس الكلام المعقول
الا انه يدرك ويسمع ويفتقر الى المحل ويجري مع هذه الحروف المعقولة مجرى بعضها مع بعض وهذا خلاف ما يريده خصمنا ان هذا
القول ايضا لا يصح لان اجناس الحروف في مقدوره تعالى ومن شان القادر على الشي ان يكون قادرا على ضده وقوله اذا
كان له ضد ونوع فلو كان في المقدور حرف مخالف لما يعقله لكان قادرا عليه والالوان غير داخلة تحت مقدورنا فنجوز
ايضا وجهها ان يكون في مقدوره ايضا تعالى غير متناه ولا يعترض على ما ذكرناه قول من يقول اذا جاز ان تثبتوه
تعالى متكلما مخالفا لجميع المتكلمين فلا جاز اثبات كلام مخالف لكلام المتكلمين لم ينقض حقيقة كونه متكلما لان المتكلم من فعل الكلام
وقد يجوز ان يشترك في هذه الحقيقة الذوات المختلفة وليس كلام مخالف لسائر الكلام بيننا فقض وبعض ادلة اخره لان
من شان ما هو كلام ان يكون من هذه الحروف المعقولة فاذا اعتقد انه يخالف سائر الكلام اقتضى ذلك خروجه من
هذه الاجناس ولهذا نقول انه تعالى منعم مخالف للمنعمين ولا يجوز ان نقول ان نعمته مما لا نعقل ونلزمهم على هذه الشبهة
ان يقولوا انه جسم وان خالف سائر الاجسام كما قالوا في متكلم وغيره وايضا فلو كان له تعالى كلام قديم لوجب ان
يكون مثلا له ومستحقا لسائر ما يستحقه تعالى من الصفات النفسية على ما دللنا عليه من قبل في باب الكلام في الصفات وهذه
الطريقة تدل على نفي قدم الكلام على كل حال وسواء كان من جنس الكلام المعقول او مما لا نعقل وايضا لو كان كلامه تعالى قديما لكان
غيره لان كل مذكورين يعرف كل واحد منهما بانفراده فهما غيران وهذا الحد ثابت بينه تعالى وبين كلامه فيجب ان يكون
غيرا له وقد اجمع المسلمون على كفر من اثبت غير الله قديما وهذه الطريقة تبطل قدم كلامه على سائر مذاهبهم المختلفة فيه

فان قيل دلوا على ان المعتبر في الغيرية بالقدر الذي ذكرتموه قلنا الدليل على ذلك ان المعنى الذي ذكرناه متى وجد الوصف بالغيرية
وعند انتفائه يمتنع استحقاق الوصف بها الا ترى ان الشيئين متى دخلا تحت ذكر واحد لم يوصفا بالتغاير كيد الانسان
اذا اضيفت اليه البعض او الواحد من العشرة ووصفا بالبعضية لا غيرهما واباه الذكر لان فايدة البعضية في الشيئين تمول الذكر
لهما ويوصف زيد بانه غير عمرو والسواد بانه غير البياض من حيث لم يشملهما الذكر وافرد كل واحد منهما بما يخصه من ذكره
ولهذا اختلفت الحال في الشي الواحد فوصف تارة بالغيرية ونفيت عنه اخرى بحسب ما قلنا وقد يجري من ذكره فيقال
في الواحد انه بعض العشرة وليس بغير لها فاذا اضيف الى التسعة قيل انها غيرها من حيث افرد بذكر لا يشمل التسعة وكذلك
يقال في يد الانسان انها غير رجله وكل عضو يشار اليه من اعضائه ولا يقال انها غير الانسان وليس للعدد ان يدل على ان القديم
تعالى مع الكلام يشملهما ذكر واحد فان قولنا الله يقع عليه وعلى الكلام كما قلناه في العشرة وغيرها وذلك ان قولنا الله انما يفيد
من يحق له العبادة وليس من اسماء الجمل التي تشملها وغيره ولو كان من اسماء الجمل حتى يكون شاملا له وللكلام لوجب الا يجري
عليه الا من عرف ان له كلاما واعتقد ذلك فكان يجب الا يجريه اهل التوحيد ان فيهم الكلام فيما لم يزل انه اله فيما
لم يزل في كل حال وكذلك اهل اللغة الذي لا يخطر ببالهم كلام في اثبات ولا نفي الا ترى ان من يعتقد في الذات
ان العبادة تحق لها ويليق بها لم يحجبها الوصف بالالهية لان الاوصاف تتبع الاعتقادات على ما بين في غير موضع
وبهذه الطريقة نعلم ان تسميتنا له تعالى باسمائه وصفاته كقولنا اله وعالم وقادر وحي لا يدخل فيها العلم والقدرة والحياة لو كان
هناك معان على ما يدعي المخالفون على انه لا خلاف بين المسلمين في تكفير من قال ان الله تعالى والكلام وعلمه وقدرته وكل ما
ان يدعوا دخول ما ذكرناه تحت التسمية بالالهية من حيث كان الاله لا بد ان يكون كذلك لان ذلك لا يرجع الى كونه الها
لان هذا ايضا باطل من حيث لا تعلق للالهية بكونه متكلما وبالكلام ولا يقتضي اثبات علم وقدرة وحياة وانما يقتضي اثبات
كونه تعالى قادرا حيا ثم لو كان الامر في ذلك على ما ادعوه لم يجب ان يدخل تحت الحد او الصفة ما لولاه لم يستحق تلك
الصفة كما لا يدخل تحت قولنا متحرك الحركة على انه يلزم ان يقولوا على هذا ان الكلام غير ذاته لان قولنا ذات لا يقتضي
ما لا يتم الا بالكلام وقد قال ابو هاشم ان كل مختلفين فلا بد من ان يكونا غيرين لان الاختلاف بابي على معنى الغيرية
ويزيد عليها وهذا يقتضي كون كلامه تعالى غيره وانما يلزم على هذه الطريقة ان يكون يد الانسان غيره لكن حيث تخالفه
في الحكم لاستحالة ان تكون اليد قادرة عالمة وصحة ذلك على جملة الانسان وذلك ان الذي داعاه الاختلاف في الذوات
لا في الاحكام واليد لا تخالف الجملة على الحقيقة وفي نفسها وليس لهم ان يمنعوا من وصفه بالغيرية لادعائهم ان حد الغيرين
اللذان يجوز ان كان يجوز وجود احدهما مع عدم الاخر او مع المكان او الزمان او على وجه من الوجوه وذلك ان هذا

يشعر به الانسان لان كل واحد يعلم جواز وجود الانسان مع عدمها وقد كان ذلك جايزا ومع هذا فلو وصف بها
غيره وبعد فان جواز وجود احدهما مع عدم صاحبه انما يقتضي تغايرهما من حيث كان حكم احدهما يفارق حكم الآخر وعلى هذا
لا يجب اذا اختص احدهما بصفة تستحيل على الآخر او اختص بان صح عليه ما لا يصح على الآخر من الاحكام والصفات ان
يكونا متغايرين على وجه هو اظهر واكد لان جواز اختصاص احدهما بما ليس للآخر اذا اقتضى التغاير فوجوب ذلك اولى
بان يقتضيه ومما قيل في فساد هذه الطريقة انهم ان العلم بتغاير الشيئين ضروري والعلم بجواز وجود احدهما مع عدم الآخر
لا يكون الا مكتسبا فكيف يكون هذا الحد صحيحا على ان سعولهم في صحة هذا الحد اذا كان على اثباته فلا بد من صحة عدم كل واحد منهما
بالاسم وجوده وهذا اذا جعل حدا او وصفا لازما يقتضي ان لا يكون القديم تعالى غيرا لكل ذات من المحدثات
واذا جاز الخروج عن قضية اثبات ما ذكرناه جاز الخروج عنها فيما ذكروه وليس لاحد ان يمنع من وصف كلامه تعالى
بانه غيره من حيث ان الغيرين لا يكونان كذلك الا بغيرية وذلك ان كون الشيء غيرا يرجع عند التحقيق الى النفي وما يكون
نفيا لا يستحق لعلة ولا لمعنى وبعد فيستحيل خروج الشيء من ان يكون غيرا لغيره وهذه امارة الاستغناء عن المعنى الا ترى
ان السواد يستحيل خروجه عن كونه غيرا للحموضة كما يستحيل خروجه عن كونه سوادا وكما لا يجوز ان يكون سوادا لمعنى كذلك
لا يجوز ان يكون غيرا لمعنى على ان المعنى الذي هو الغيرية مغاير لغيره ايضا وهذا يقتضي اثبات ما لا نهاية له من المعاني
وبعد فالمانع من ان يكون كلامه غيرا له تعالى لغيرية تقوم بالكلام كما قالوا ذلك في ساير الحوادث المغايرة او تقوم
بذات الله تعالى على اصولهم كقيام صفاته وكل هذا واضح لمن تدبره

فصل في ذكر شبههم في قدم كلامه تعالى وانه متكلم فيما لم يزل

مما تعلقوا به ان الحي اذا لم يكن به آفة كالخرس وما اشبهه
ولا كان ساكتا فيجب ان يكون متكلما كما يجب في الحي الذي لا آفة به ان يكون رائيا للمرئيات الموجودة قالوا
والخرس والسكوت لا يجوزان عليه فيجب ان يكون متكلما فيما لم يزل وربما قووا ذلك بان يقولوا انا نثبت كونه عالما
بنفي ضده والجهل فكذلك يجب ان يثبت كونه متكلما بنفي اضداد الكلام ومما تعلقوا ايضا به ان قالوا اذا ثبت انه متكلم
بكلام لم يخل كلامه من ان يكون قديما او محدثا فان كان محدثا لم يخل من ان يكون موجودا في غير محل او في ذاته تعالى
او في محل منفصل عن ذاته وهو لا يقوم بنفسه في غير محل ويستحيل وجود الحوادث بذاته تعالى في الاستحالة كذلك وجوده
في محل يقتضي ان يشتق لذلك المحل منه اسم فيقال انه متكلم دون من فعله وربما قالوا كان يجب ان يسمى المحل اولى بذلك المحل بعضه من بعض
اوصاف الكلام وصفاته ومما تعلقوا به على ظهور ركاكته ان القرآن لو كان محدثا مخلوقا وفيه اسم الله الرحمن الرحيم لوجب ان يكون
تعالى محدثا مخلوقا لان الاسم هو المسمى ومما تعلقوا به قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما قولنا

لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون قالوا فلو كان القرآن محدثا لكان لفظة كن محدثة وكونها كذلك يقتضي حاجتها الى
لفظة اخرى محدثة بها ويؤدي الى ما لا نهاية له من الالفاظ ولا ينجي من ذلك في هذه اللفظة الا ما يجب في ساير
الفاظ القرآن لان التفرقة بين الامرين غير ممكنة ومما تعلقوا به قوله تعالى الا له الخلق والامر ففصل بين الخلق والامر ولو كان
الامر مخلوقا لم يصح هذا الفصل والتمييز وكذلك قوله الرحمن علم القرآن خلق الانسان ففصل بينهما انما يقتضي ان القرآن غير
مخلوق ومما تعلقوا به ان قالوا قد علمنا ان كون المتكلم متكلما يختص الحي ويجري مجرى كونه قادرا او عالما وقد
علمنا ان كل ما يختص الحي من الصفات على ضربين فضرب يقتضي النقص فلا يوصف به القديم تعالى في كل حال والضرب
الآخر لا يقتضي النقص فهو تعالى موصوف به لم يزل فيجب على هذا ان يكون متكلما لم يزل كما كان عالما قادرا لم يزل

الكلام على ذلك

يقال لهم فيما تعلقوا به اولا ان القدر الذي اعتمدتموه منتقض بالصايح والصارخ لانه قد
خرج من جميع ما ذكرتموه من الآفة والسكوت ويجب ان يكون متكلما وينتقض ايضا بمن ابتدئت القدرة فيه لانه في
تلك الحال غير ساكت ولا اخرس ولا متكلم ومتى لم يذكروا في استدلالهم الآفة واقتصروا على ان الحي متى لم يكن اخرس
ولا ساكتا وجب ان يكون متكلما فربما اوردوه على هذا الوجه انهم على ذلك الطفل ولزم العاجز الذي قد شمل العجز جميع
جوارحه لان هذا لا يوصف بالخرس من حيث كان الوصف بالخرس انما يجري على من اختص لسانه بالعجز دون
ساير جوارحه كما ان المقعد هو من اختص موضع من جوارحه بالقطع مع سلامة باقيها ومن كان القطع شاملا لجميع جوارحه
لا يوصف بذلك والاظهر ان الاخرس هو من لحق لسانه آفة مع وجود القدرة فيها ويلحق من جعل لسانه بالعجز
بذلك لاشتراكهما في تعذر الكلام عليهما فان قالوا اما الصارخ والصايح فلا يجوزان عليه تعالى ومن شرطها كما شرطنا
الآفة والسكوت واما ابتداء حال القدرة فنحن نجعل الحكم فيه لان القدرة عندنا مع الفعل فقد اسقطتم ما استبقاه زيادة
في استدلالكم فهو دال على الاخلال وهو الذي قصدناه فلا حكم في ان القدرة مع الفعل لا يغني شيئا لان الخلاف
بيننا وبينكم يقتضي انه اصل غير مسلم ولا ممهد بيننا وبينكم وانتم اوردتم الاستدلال ايراد من لا خلاف عليه في شروطه
واصوله واحرزتم بالعبارات من القدح والمنقوض اذ اخللتم في هذا الموضع وقف الاستدلال على ما يستدل
على عدم القدرة بالفعل فيما مات من الكتاب باذن الله فيصح ما قدمناه وليس لكم ان تقولوا ان الاعتراض
بابتداء حال القدرة لا يلزمنا لان المتكلم لم يكن متكلما من حيث فعل الكلام وذلك ان الخلاف في هذا الاصل بيننا
لهم يقتضي وقوف الاستدلال لهم ومنعه عن الاستمرار على ما قدمناه وان كنا قد دللنا فيما مضى على ان المتكلم هو من فعل
الكلام بما لا شبهة فيه فان قالوا انكم تشترطون في ابتداء الاستدلال ان يكون الحي ممن يصح كونه متكلما ثم تعلق

اذا لم يكن موفا ولا ساكتا ولا اخرس وجب كونه متكلما قيل اذا اشترطتم ذلك فنحن نبين لكم في ثبوت حكمكم
في القديم تعالى فيما لم يزل ونقول انه في تلك الاحوال لا يصح كونه متكلما عندنا على صحة ما ادعيتموه والا بطل
دليلكم فان قالوا لو استحال كونه متكلما لم يزل استحال ذلك الآن لكونه متحركا وساكنا قيل لهم وهذا ايضا دعوى
منكم ولم اذا استحال فيما لم يزل استحال الآن فان كونه متحركا لم يستحل الآن لاستحالته فيما لم يزل بل هو مستحيل في
نفسه من غير اعتبار وقت على ان هذا الاعتلال ينتقض بكونه محسنا ومتفضلا ورازقا لانه يستحيل فيما لم يزل ولا
يستحيل الآن ولا يصح حمله على استحالة الحركة عليه تعالى فان قالوا انما نكتفي في الجواب كونه متكلما من حيث
انتفى الخرس والسكوت لصحة كونه متكلما في الجملة قيل هذا غير كاف لانه يوجب كون الميت متكلما اذا
انتفى عنه الخرس والسكوت لانه ممن يصح كونه على حال من الاحوال متكلما فان قالوا الميت لا يرجع اليه في
الحال لا يصح كونه متكلما فيها لا مرجع اليه وبين ان يكون كذلك لا يرجع الى تلك الحال ولم اذا انتفى
الخرس والسكوت في احد الموضعين وجب اثبات الكلام ولم يجب في الموضع الآخر وهما مشتركان في ان
الحال لا يصح وجود الكلام منه فيها على انهم متى اقتصروا على ان يقولوا كل من صح ان يكون متكلما في حال من
الاحوال وعلى وجه من الوجوه متى انتفى الخرس والسكوت عنه وجب كونه متكلما في الحال لم يجدوا له اصلا يرجعون
اليه لان الشاهد انما يقتضي ذلك اذا اقتضى بر حيث يصح في الحال ان يكون متكلما على انا اذا سلمنا لهم صحة
كونه تعالى متكلما فيما لم يزل على ظهور فساده لم يجب ما ادعوه من ان ينفى الخرس والسكوت عنه في تلك الاحوال
يجب ان يكون متكلما قياسا على احدنا لان المراعى في هذه الامور اعتبار العلل والاسباب وقد بينا
انه انما وجب ذلك في احدنا لما لا يتأتى فيه تعالى سقطت شبهتهم من اصلها والوجه في ذلك ظاهر لان
احدنا انما يتكلم بآلة مخصوصة فاما ان يكون مؤوفة او سليمة والآفة اما ان يكون خرسا او طفولية واذا
كانت سليمة فلا بد من ان يكون فاعلا لجنس الكلام واسبابه او عادلا عن ذلك بان يسكتها او حركها بسبب في
الصحيح الذي ليس بكلام او ما اشبهه فصارت هذه القسمة انما تتعاقب على الآلة ويجب ان لا يخلو احدنا منها
لامر يرجع الى كونه متكلما بآلة يستعملها في الكلام واسبابه والقديم تعالى لا يتكلم بآلة فلا يصح دخول هذه
القسمة فيه واذا لم يجز ذلك فيه لم يجب نفي الخرس والسكوت عنه اثبات الكلام له ويقال لهم جوزوا ما ادعيتموه
من القديم تعالى فيما لم يزل من الخرس والسكوت وتوصلتم بانتفائهما عنه الى كونه متكلما فيما لم يزل اما
هذان المعقولان المتعلقان بالجارحة التي يستعمل في الكلام فان اردتم فان قالوا بذلك قيل لهم

وكيف يدل انتفاء هذين على اثبات الكلام المخالف لاجناس الاصوات عندكم ومن شأن انتفاء هذين
الراجعين الى الجارحة ان يدل على اثبات الكلام الذي هو من جنس الصوت فلا بد من ان يدعوا ان
الخرس والسكوت يخالفان لهذين المعقولين المتعلقين بالجارحة فحينئذ يقال لهم ومن اين لكم انتفاؤهما
عنه تعالى فيما لم يزل والا كان عليهما او على احدهما والاجتماع كونه متكلما لانهم لا طريق لهم الى اثباتهما
ضدين للكلام كما يثبت مضادة الخرس المعقول للكلام المعقول فان قالوا لو كان عليهما لكان على صفة
نقص قلنا ما انكرتم ان النقص انما يتعلق بالخرس والسكوت المتعارفين على اللسان من حيث كان
دلالة على الحدث والحاجة ونفي القدم فاما ما يخالف ذلك وبيانه فمن اين انه نقص فان قالوا ثبوت
كونه متكلما الآن يدل على انه لم يكن فيما لم يزل بصفة الساكت والاخرس لانه لو كان كذلك لكان ما اوجب
كونه اخرس او ساكتا قديما لوجوده مع ما لم يزل والقديم يستحيل بطلانه قلنا اليس قد الزمناكم صحة اجتماع
الخرس والسكوت مع الكلام اذا ادعيتم ذلك كلاما مخالفا للمعقول فكيف يلزم على هذا الوجه عدم القديم
وذلك انما يلزم لو كان السكوت والخرس لا يصح اجتماعهما مع الكلام وقد بينا ان ذلك مما لا سبيل لكم اليه
على مذهبكم ولا الى اسده ثم من اين لكم انه الآن متكلم وان له كلاما مع قولكم ان الكلام يخالف الاصوات
المعقولة والذي ثبت لنا وعقلناه من الكلام هو هذا المسموع المدرك وما هو بخلاف ذلك مما يدعونه لم يثبت
والكلام عليه ثم لو سلمنا انه الآن متكلم بما تدعونه من الكلام لم يوجب ذلك ما ظننتموه لان القديم لم يتكلم
على اصولكم لا بد من ان يكون مما يجوز العدم والبطلان عليه لان الاجناس كلها عندكم على ما هي عليه لانفسها
كالسواد والجوهر ويخرج في العدم عندكم من الصفات التي يستحقها لنفسها وبعد فانكم تفسرون الصفة
النفسية بانها المستحقة لا لعلة لا يمتنع ان يخرج الموصوف عنه وانما يحيل خروج الموصوف عن النفسية من حيث
فائدتها التمييز له والتخصيص ويقال لهم قد بنيتم شبهتكم هذه على ان الخرس والسكوت يضادان الكلام وذلك
فاسد وعلى ان الحي لا يخلو من احد ما تضادا عليه وبهذا حملتموه على العلم وذلك ايضا فاسد **والذي**
يبين ان الخرس والسكوت لا يضادان الكلام انهما لو ضاداه لما صح ان يجتمع كل واحد
منهما معه وقد علمنا صحة ذلك بان يفعل الله تعالى في لسان الساكت او الاخرس كلاما وبعد فان السكوت
والخرس مختلفان ولا يجوز ان يضادهما الكلام لان من شأن الشيء الواحد ان لا ينفي مختلفين غير ضدين وايضا
فمن حق كل شيئين ضادا شيئا مدركا وكانا يحلان المحل ويصيران كالهيئة له ان يكون احدهما متى ادرك

بكلامه حيث ادرك ان الامر بهما وقد علمنا ان الخرس والسكوت لا يعدوان كان حمله ضدا عن ان يحتج اذا اكملها بالادلة التي يدرك بها
الا ورا ذلك وليس لكم ان تقولوا ان العلم الضد والكلام الصحيح ان يجتمع او مع احدهما وذلك انا قد بينا صحة اجتماعهما اذا كان
من فعل الله تعالى وكذا ايضا في احدنا ان يكون متكلما بما يفعله في الصدا المتولد في حال هو فيها ساكت وكان فعل تحريك
لسانه في اسباب الكلام وكذلك لو فعلت له آلتان للكلام لم يمنع ان يحتج احدهما آلة ويتكلم بالاخرى لان ذلك هو معنى
الخرس ان جاز لا يتعلق الا بهم كان ما يوجد في العين الحور او من آفات ومعنى العمى وان كان لا يسمى بذلك الا بعد حصوله
في العينين سواه وبعد فليس كل شئ امتنع اجتماعه مع غيره متضادا لان السواد والحموضة لمحلين يمتنع اجتماعهما في المحل الواحد
لا لتضاد وكذلك حياة زيد وعمرو وقدرتاهما وكذلك الصورتان المختلفتان بوقتين يمتنع اجتماعهما في الوقت الواحد لا لتضاد
والوجه في امتناع اجتماع الكلام مع فقد اللسان مع الخرس او السكوت بين وهو غير التضاد لان احدنا لا يفعل الكلام الا بآلة فاذا
كان فيها آفة او وقف وتعذر عليه فعل الكلام بها والسكوت اذا كان بمعناه العدول عن استعمال جارحة الكلام في اسبابه
لم يصح فيمن يتكلم بآلة ان يكون متكلما في حال هو فيها ساكت فاما الكلام في ان الحي قد يخلو منهما يتضاد وعليه اذا سلمنا ان
بين الكلام وبين الخرس والسكوت تضادا او تنافيا ايضا لان احدنا ليس بجاهل ولا ساه عما لا يتناهى من المعلومات
ومع ذلك فليس هو خال بهما وكثير من الامور لا يخطر ببالنا فيخلو منها من الاعتقادات كلها مع تضادها وكثير ايضا
مما يخطر ببالنا قد يخلو امن مثل ذلك فيه كعدد البقعة والرمل و[illegible] شبههما ثم ما يلزم من اعتمد هذه الشبهة من المعارضات
التي لا انفصال له عنها فامر فيها ان احدنا متى انتفى عنه الخرس والسكوت انما يجب ان يكون متكلما بآلة مخصوصة من
لسان وفم الا ترى ان من لم يكن في ذات [illegible] متكلما بآلة من فم ولسان [illegible] دون المحل والجملة لانه ليس
خلاف ما يضاف الى [illegible] ما يضاف الى المحل او جملة بأكثر من خلاف ما يضاف الى الجملة لا يضاف الى المحل وهذه الجملة
بين من ان اشتقاق [illegible] وقد علم ان اهل اللغة قد سموا الصائت متقولا ولا شبهة فليس يخلو ابدا الا انهم
من ان يكون سموه به من حيث كان محلا للقول او من حيث كان آلة يستعمل في القول فان كان الاول
فذلك يقتضي وجوب اشتقاق المحل من القول الحال فيه بخلاف [illegible] من العقلاء المضاف الى الفاعل لا الى المشتق للفاعل
من القول قائلا وليس لهم ان يقولوا المقول مأخوذ من لفظ القول لا من لفظ الكلام ونحن انما اوجبنا الاشتقاق من
لفظ الكلام لانه اخص الاوصاف وذلك ان القول من صفات الكلام واذا اشتقوا للمحل منه فقد اشتقوا له من بعض صفات
الكلام لانا قد بينا انه ليس من [illegible] ان يشتقوا للمحل من جميع الاوصاف وكما ان القول ليس باخص اوصافه وانما
[illegible] والشبه الكلام ولذلك قلنا ان الكلام ليس من الصفات التي هي على اخص اوصافه وانما [illegible]

واما شبه ذلك كقول المخالف فيه بحث وقولنا الكلام كقوله بحث القول وان كانوا انما سموا الصائت متقولا من حيث استعمل
في القول فانا رأيناهم اشتقوا للمحل آلة استعملت في امر من الامور اسما من ذلك الامر الا ترى انهم لم يفعلوا ذلك في الآلات
الكاتبة والتجارة والضرب وكثير مما لم نذكره واذا جاز ان يختلف مذاهبهم في هذا الباب فيشتقوا لبعض الآلات مما استعملت
فيه دون بعض فلا جاز ان يشتقوا لبعض المحال مما وجد فيه دون بعض وهذا مما لا فصل فيه ثم يقال لهم كيف يجوز ان يكون
قولهم متكلم من الاوصاف المشتقة لمحل الكلام وهذا الوصف بعينه هو الذي اشتقوه لفاعل الكلام ولم نجدهم في موضع
من المواضع جعلوا الوصف المشتق بين فاعل والمحل واحدا فان قالوا انما جاز ذلك لان محل الكلام هو الذي يجب الكلام
على سبيل التغليب قلنا هذا باطل لان الله تعالى لو فعل كلاما ما عندكم في بعض المحال لكان الموصوف بانه متكلم على مذهبكم
هو المحل وان كان الفاعل له هو الله تعالى ثم محل الحركة من احدنا عندكم هو الفاعل لحركة او المكتسب لها ومع هذا فلم يصفه
اهل اللغة من حلول الحركة فيه بالوصف الذي يصفونه به الفاعل لانهم قالوا متحرك للمحل ومحرك للفاعل ثم يقال لهم اليس الكلام
انما يوجد في المحال ولا تشتقون للمحل منه متكلم لان من فاحش الخطأ والتهورات او الصدى بانه متكلم واذا رددناه
بذلك الى اهل اللغة لم يكن تسميتهم الا اللسان بالتسمية والتسمية بالكلام واذا جاز الا يصفوا محل الكلام عندنا
بانه متكلم جاز ذلك في محل كلامه تعالى وسقطت شبهتهم فان قالوا الكلام هو الموجود في النفس لا المسموع الذي هو
من قبيل الصوت قلنا وان كان كذلك اليس لا بد له من محل في نواحي القلب ومحله لا يوصف بانه متكلم لان ذلك
في اللغة عرفناكم دون وصف الانسان بانه متكلم فان قالوا ان لم يصفوا المحل بانه متكلم فقد وصفوا له ذلك المحل
بعضه من جملة الحي بانه متكلم بذلك الكلام وهذا لا يتاتى في الكلام الذي يفعله الله تعالى قلنا هذا لا يبطل ذلك لانه
من اشتقاق المحل ثم انهم انما وصفوا من ذلك المحل بعضه بانه متكلم من حيث فعله ووقع بحسب قصوده واحواله كما وصفوا
بانه متحرك اذا وقعت الحركة في بعضه مطابقة لاحواله وهذا يقتضي ان الموصوف بانه متكلم فاعل الحركة ويقتضي ان كلام الله
تعالى اذا وجد في بعض المحال فهو تعالى المتكلم به كما ان الحركة التي يفعلها في بعض الذوات هو الموصوف بانه المحرك بها
ومما قيل على هذه الطريقة ان الحي في اللغة لم يشتقوا المحل مما يحله اذا كان المحل متمنوا عن ادراك ما يحله دراك لحال فيه
ولما كان الصوت يدرك بالسمع من غير ادراك محله ويعلم من غير ادراك محله ويعلم من غير ادراك جملة وعلم من غير ان يشير
بجملة جرى مجرى الرائحة التي تدرك من غير تمييز محلها وفارق الالوان التي تدرك مع محلها بادراكها فلهذا لم يشتقوا المحل
الرائحة واشتقوا المحل من السواد ويمكن ان يقولوا على هذا انهم قد اشتقوا للمحل الرائحة وهذا الوصف دال وصف
مدرك الرائحة وواجدها لانهم يقولون اراح وراح اذا وجد الريح فقد وصفوا ايضا محل الرائحة بذلك قالوا فلما [illegible]

اذا ينتن وابرح ايضا على الاصل لان الكلام لازم لهم على محال لانهم اشتقوا لمحل الرايحة الطيبة وصفا منها
لانهم لا يقولون ارواح الشي فهو مريح الا في محل الرايحة المكروهة وكذلك ايضا لم يشتقوا لمحل الرايحة في الاصل وصفا
لانهم لا يكادون يقولون ارواح الشي الا فيما تغيرت حاله الى ذلك بعد ان لم يكن عليه ومما نقضوا به على هذه الطريقة
ان قيل لهم ما وجدناهم اشتقوا لمحل النغمة والتفصيل والالحان واللطف وصفا وكذلك محل الصوت ومحل الكتابة
واذا جاز ذلك فيما ذكرناه جاز في محل الكلام مثله ولهم ان يقولوا ان المفصل والالحان والنغم واللطف قد
اشتقوا منه لمحل وصفا وان لم يكن ذلك الوصف ماخوذا من هذه الالفاظ الا ترى ان النغمة او اللطف اذا كان
حركة وسكونا او لذة او الما فقد اشتقوا لمحل منه فذلك اجمع لا يخلو من وصف مشتق وليس يجب ان يشتق للمحل من كل
اوصاف الحال ولا شي اشرتم اليه الا وقد يشتق لمحل من بعض اوصافه وان لم يشتق من وصف آخر والكلام لم يشتقوا
لمحل منه وصفا الا قولهم متكلم ولهم ان يقولوا في الكتابة انهم وان لم يشتقوا لمحل من لفظ الكتابة فقد اشتقوا له
من كونها اجتماعا وتاليفا الا ان هذا انما يمكن ان يدخل في الصوت لانهم لم يشتقوا لمحل من شي من احواله
وصفا وكل هذا واضح **الكلام على الشبهة الثالثة** فيقال لهم ليس الله تعالى على الحقيقة في القرآن وانما فيه
اسمه الذي يكتب ويقرا ويجزا ويتبعض ويدخله الاعراب بالحركات والذي يستحق على تلاوته الثواب ويدرك بالاذان
ويعدم في الثاني من حال وجوده ويمنع منه الخرس والسكوت ويدخل في مقدور العباد وهذه الصفات وكل واحدة
منها لا يليق بالله تعالى على الحقيقة ولا يجوز عليه وكذلك صفاته تعالى من كونه قادرا عالما حيا قديما لا يليق بهذه
الحروف ولا يجوز عليها وكيف يكون الاسم هو المسمى واسماؤه تعالى كثيرة مختلفة باختلاف اللغات فكيف يكون ذاته
وهو واحد غير متغاير ولا مختلف ولو صح في اسمائه ان يكون هو المسمى لوجب ذلك في اسماء غيره من المسميات ولو وجب
ان ينفي حدوث القرآن من حيث اشتمل على اسماء الله تعالى وهو قديم لوجب ان ينفي قدمه ويثبت
حدوثه لاشتماله على اسماء المحدثات المخلوقات من السماء والارض والخيل والبغال والحجر وهذا
اوضح فسادا من ان يطنب فيه **الكلام على الشبهة الرابعة** يقال لهم معنى قوله ان يقول له
كن فيكون اوضح من ان يخفى على من كان ذا معرفة باللغة العربية لان ذلك انما هو كناية عن تكوينه
الاشياء من غير معاناة ولا تعب وان الذي يريد ان يفعله يحصل ولا يتعذر ولهذا يقولون فيمن يتاتى
مراداته من غير ابطاء فلان يقول للشي كن فيكون واذا اراد احدهم ان يخبر عن دخول المستقر عليه في
الافعال قال لست ممن يقول للشي كن فيكون وعلى هذا يقولون ما كان الا كلا ولا حتى جرى كذا

وكذا انما يعنون السرعة لا غير ويقول احدهم فقلت براسي كذا وقال الفرس فركض وقالت السماء فهطلت
ولا قول هناك يخبرون به وانما ارادوا المذهب الذي ذكرناه وقال الاعرابي في اخراجه السماء والارض
فان اتينا طائعين وانما ارادوا سرعة الاتي وقال ابو النجم: قد قالت الانساع للبطن الحق
قدما وانضت كالفنيق المحنق: ولا قول هناك يخبر عنه وانما اراد ان النطق لحق بالظهر ومما استشهد
به على ان العرب تذكر القول ولا تريد به النطق ولا المعقول وان كان خبر مشتبه لما ادلنا عليه الآية
في معناه قول الشاعر: امتلا الحوض وقال قطني: وقال الآخر وقالت العينان سمعا وطاعة: وحدرتا
كالدر لما يثقب: وليس لاحد ان يقول هذا كله تجوز من القوم وتوسع والآية على ظاهرها لان القول وان كان
في لغتهم عبارة عن الكلام المعقول فانهم اذا استعملوه في مثل هذا الموضع كان حقيقة في المعنى الذي ذكرناه ولم
يكن مجازا بل صار من الكلام لو اريد به القول الذي هو الكلام الا ترى ان الاسبق الى فهم من خاطبوه
بما حكيناه عن قولهم فلان يقول للشي كن فيكون وقلت فخلت وما اشبه ذلك ما ذكرناه من المعنى الذي ذكرناه
من المعنى دون غيره والاسبق الى الفهم هو الحقيقة وقد بين من سبق الى الكلام على هذه الشبهة ان الآية دالة
على حدوث الكلام من وجوه منها انه تعالى علق القول بالارادة وادخل على كونه مريدا لفظ اذا وهي
للاستقبال لا محالة واذا كانت الارادة مستقبلة فما علقه بها يجب ان يكون مستقبلا وكل مستقبل محدث
غير قديم ومنها انه تعالى ادخل على القول لفظ ان الدالة على الاستقبال وهذا يقتضي حدوث القول ومنها
ان لفظ يقول من غير دخول ان عليها يقتضي على موجب اللسان الاستقبال او الحال وكلا الامرين يوجب حدوث
القول لان القديم سابق لكل حال ومنها انه علق وجود المكونات بوجود لفظ كن على وجه يقتضي نفي التراخي
وثبوت التعقيب فقال ان يقول له كن فيكون والفاء عند اهل العربية للتعقيب وهذا يقتضي حدوث القول لحدوث ما
يتعقبه ولان القديم يجب ان يكون سابقا للحوادث بما يجوز تقدير ما لا يتناهى من الاوقات ومما قيل
لهم على هذه الشبهة ان الذوات المحدثات لو كانت موجبة عن لفظ كن لوجب قدم جميع الحوادث لان
الموجب اذا صح اجتماعه مع الموجب وجد معه ولم يتراخ عنه وانما تراخى العلم عن النظر لانه لا يصح له وجوده معه وكذلك
ما يولده الاعتماد انما يتراخى عنه لان من شرطه ان يولده في جهته وجهته ما يلي المحاذاة التي هو فيها فلا يجوز
على هذا ان يولد الكون المحل في مكانه لانه يقتضي ان يكون ولده لا في جهته ولا يجوز ان يولد الكون له
في المكان الثاني في حال وجوده لانه يقتضي كون الجسم في المكانين في وقت واحد وهذا كله مرتفع في الايجاب

لن يعلم ثبات بجواز اجتماعها على وجه والوهم ما يجد انه يمتنع في الاتيان بهذه اللفظة وان يكون لمن الحيف فيما يوجد
ليحتج ابطال ان ما يحتج هو تعالى اليه لكن بالحاجة اليه اولى لانه تعالى قد يستغني من اشياء كثيرة يحتج اليها غيره في
الافعال **الكلام على الشبهة الخامسة** قال لهم انكرتم ان يكون معنى الامر غير ما ظننتم من الكلام المخصوص
وان يكون فائدة الكلام انه تعالى له ان يخلق ويفعل ما يشاء من غير اعتراض ولا منازع كما يقال في احدنا اذا كان قادرا
ظاهرا لا يعارض ولا ينازع لفلان الامر ولا يقصد بذلك الى ان له كلاما وبعد فقد ثبت وانتفى بالذكر عن الجملة لو افرد
عليه وعلى غيره تفخيما وتعظيما كقوله من كان عدوا لله وملائكته وكتبه ورسله وجبريل وميكال فافرد جبريل وميكال من الملائكة
لهذا الوجه فما المانع من ان يفرد الامر الذي هو القرآن عن جملة المخلوقات لتعظيم شأنه وجلالة قدره وبلاغتهم
على هذه الشبهة ان الاحسان ليس بعدل وايتاء ذي القربى ليس من العدل والاحسان لانه تعالى قال ان الله يأمر
بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى فيفصل من الجميع وقد يقول احدنا ان الله قد يأمر بالقول والعمل والايمان قول وعمل
وان كان القول داخلا في جملة العمل وانما افرد لبعض الاغراض وقال الله تعالى فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن
بالله وكلماته وهذا العطف والفصل على ما اعتمدوه يقتضي ان كلام الله غير الله ويوجب ان لا يشتركا في القدم لانه اذا جاز
مع هذا العطف ان يشتركا في القدم ولا يتغايرا جاز ان يكون الخلق والامر يشتركان في الحدوث ولا يتغايران مع
الفصل في اللفظ بينهما فاما قوله تعالى علم القرآن خلق الانسان فلا يقتضي في وصف الانسان بانه مخلوق نفي الخلق عن غيره الا انه جمع
ويبين الخطاب العلوم وفيه وصف التعليق به وبعد فقد علم القرآن ويدل على حدوثه لان القديم لا يمكن تعليمه **الكلام**
على الشبهة السادسة قال لهم ما تريدون بقولكم ان كون المتكلم متكلما ما تريدون ان الكلام ما اوجب
حالا كالعلم والقدرة ام تريدون بقولكم انه مضاف الى الحي على سبيل التعليق فان اردتم الاول فذلك محال لانا قد
دللنا في كتبنا على ان الكلام لا يوجب حالا للمتكلم وان المتكلم هو من فعل الكلام كسائر الصفات التي تضاف الى الفاعل
وان اردتم الثاني فكيف يوصف بذلك فيما لم يزل وهو غير ... كل لا نقص فيه اذا كان مما يقتضي المدح فهو موصوف به ان يوصف
القديم تعالى به فيما لم يزل الا ترى ان كونه محسنا متفضلا يقتضي المدح ولا نقص فيه ولم يوصف فيما لم يزل من حيث يقتضي التعليق
ثم قال لهم انكرتم ان تكون الصفات التي تقتضي المدح ولا نقص فيها على ضربين ضرب يوصف به فيما لم يزل من حيث
استحقه لذاته ككونه قادرا عالما والضرب الآخر يجري على الفعل فهو بعد ... بذلك فيما لم يزل ككونه محسنا متفضلا متكلما
وهذا بين لمن انصف من نفسه **فصل في الحكاية والمحكي** اعلم ان ابا الهذيل وابا علي ... ما
من بعده كانا يذهبان الى ان الحكاية هي المحكي وان التالي للقرآن يسمع منه كلام الله على الحقيقة وان الكلام يبقى ويجوز

وجوده في الحالة الواحدة وهذا واضح **فصل في وصف القرآن بانه مخلوق** اعلم ان الصحيح في فائدة
وصف الشيء بانه مخلوق انه احدث من فاعله مقدرا وهو مذهب ابي علي وكان ابو هاشم يذهب الى ان هذا الوصف
مشتق من الخلق وهو التقدير وعنده ان التقدير والخلق جميعا هما الارادة وان الخالق قد يكون خالقا لفعل غيره
وقد يشترك الاثنان في تقدير الشيء فيكونان عنده خالقين له وكل هذا لا يليق بالمذهب الذي قدمناه واستبعد
ابو هاشم من وصف المعدوم بانه مخلوق وان كان مرادا لانه جعل الارادة اذا تعلقت بالموجود سميت خلقا واذا
تعلقت بالمعدوم لا تستحق هذه التسمية كما نقوله في العزم ان الارادة لا تسمى عزما الا متى كان مرادها معدوما ومتى وجد
المراد لا يسمى بذلك وقد ذهب احد شيوخ اصحاب ابي هاشم الى ان الخلق التقدير والتقدير هو الفكر والنظر في حال
الامر المقدر وردوا على ابي هاشم على ان المخلوق مشتق من الخلق قال لو عرف الشرع لم اصف الله تعالى بانه خالق
لشيء من افعاله لان المعنى الذي تقتضيه اللغة في هذه اللفظة لا يجوز عليه والذي يدل على صحة المذهب الذي اخترناه انا
وجدنا اهل اللغة متى وجد الفعل مقدرا وصفوه بانه مخلوق ولهذا وصفوا الانسان والسموات والارض بذلك ومتى
لم يقع مقدرا لم يصفوه بذلك كما قال ... ولكل ... من غير ان يخطر ببال الواصفين بذلك ارادة ولا
فكر ولا روية كما انهم يصفون من فعل المحكم من الفعل بانه عالم من غير ان يخطر ببالهم علم به كان حالا وكان المانع
من كون الوصف بانه عالم مشتقا من العلم وان كان العالم لا يكون كذلك الا مع وجود العلم فكذلك يجب ان
يمنع من مثل ذلك في المخلوق وان كان الخالق لا بد ان يكون قاصدا ومريدا وبعض المريدين قد يكون مفكرا
واعتل ابو هاشم بقوله بان الشاعر في قوله: ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري اثبته خالقا
ونفى كونه قاطعا فوجب ان يكون الخلق غير الفري الذي هو القطع وان الخلق هو قصده الى القطع فلذلك مدح في صدر
البيت من يفعل ما يعزم عليه وزرى على من يعزم ولا يفعل وهذا الذي احتج به لا حجة فيه لان قولهم خلقت الاديم اي خلقت
تخطيطه والرسوم التي تفعل فيه ليدل على ما يصنع منه من الآلات وقد يفعل ذلك ولا يكون قاطعا لتخليق الاديم على
وجه وقوله غير قطعه وفريه وانما يصح ذلك ما ذكره لو لم يكن هناك فعل واقع بحسب الحاجة الا ارادته سوى القطع ثم نفى كونه
قاطعا مع اثباته خالقا فاما والامر على ما ذكرناه فلا شبهة فيما ذكره والذي يبين صحة ما اعتمدناه انهم لا يسمون
من فكر في قطع الاديم واراد قطعه وهو غائب عنه او حاضر من غير ان يماسه ويمده ويرسم عليه الخطوط او الرسوم خالقا
فاذا فعل ما ذكرناه سمي خالقا الا ترى الى قول الشاعر: ولا باط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم
وانما باط بايديهم اذا باشروه ومدوه ورسموا عليه الرسوم وقوله خلقت الاديم مجاز وفيه حذف والمراد خلقت تقديره

وإذا صح حمله على ما قدمناه فقد كان المبتلى يتخلص لولا ضرب من التعارف وشبهة ان يسمى القرآن وكل كلام وقع مقدرًا
مقصودًا الى وجه من وجوه الحكمة بانه مخلوق ولكنهم تعارفوا لفظ الخلق والاختلاق في الكلام اذا كان كذبًا مضافًا
الى غير قائله ولهذا يقولون فيمن كذب انه خلق واختلق وخرق وافترى وافتعل كل ذلك بمعنى واحد وفي التنزيل
وخرقوا له بنين وبنات بغير علم ويقولون في القصيدة انها مخلوقة متى اضيفت الى غير قائلها لان اضافتها الى غير قائلها
كذب وان كانت هي في نفسها تتضمن الصدق لانهم اجروا هذه اللفظة اذا استعملوها في الكلام بمعنى الكذب وقد نص
صاحب كتاب العين وصاحب الجمهرة في كتابيهما على ما يشهد بما ذكرناه في معنى هذه اللفظة وقال الله تعالى وتخلقون افكا
وان هذا الا اختلاق وان هذا الا خلق الاولين وهذه الجملة تمنع من اجراء لفظ الخلق على القرآن لما يوهم انه
كذب او مضاف الى غير قائله وهو يمنع من صحة ما قلناه انه لا يمكن احدًا ان يحكي عن ناطق باللغة العربية في
شعر او نثر انه استعمل لفظ مخلوق في الكلام الا على معنى الكذب او الاضافة الى غير قائله وقد روي عن امير المومنين
عليه السلام انه لما انكر عليه الخوارج التحكيم انه قال لهم اما والله ما حكمت مخلوقا ولكني حكمت كتاب الله تعالى وقد صح عن اهل البيت عليهم السلام
انه ليس بمحدث ولا ان فاعله غير مقتدر والكشف منع من اطلاق هذا اللفظ عليه بالمعنى الذي ذكرناه وقد روي عن جماعة من
الائمة من آل الرسول عليهم السلام في هذا المعنى ما يشهد بما ذكرناه ومنع من اطلاق هذه الجملة في القرآن وهذه الاخبار وان كانت
ان يقال في كل خبر منها بجنسه انه خبر واحد فجملتها قوية وتأثيرها يقتضي قوة الظن وان لم يفض الى العلم واليقين لجواز ان
يجتمعوا في هذا الموضع مضافًا الى ما ذكرناه من العرف في استعمال هذا اللفظ فان قيل فيقولون ان لفظ مخلوق ومختلق
ما وضع في الاصل الا لفائدة التقدير فيما ليس بكلام وفي الكلام كونه كذبًا او ما وضع للتقدير في كل شيء ثم اختص بالاستعمال
العرف بما ليس بكلام وتغيرت فائدته فقد قلنا كل واحد من الامرين جائز عندنا وليس يقدح في ما قصدناه لانا انما نحن هو الراجح والذي
ان يجري هذه اللفظة لا يستعمل في الكلام مطلقا على ما يستعمل في غيره وانها في الكلام تفيد معنى مخصوصا وهو الذي ذكرناه وهل
الموضع اقتضى ذلك او العرف فهو مما لا يعلم ولا يجب ان يعلم

الكلام في المخلوق

اختلف الناس في الافعال التي
تظهر من العباد كالقيام والقعود والتصرف فقال قوم ان تحكم في افعال العباد وحادثة من جهتهم لا فاعل لها ولا
محدث سواهم وهذا قول جميع طوائف اهل العدل من المعتزلة وغيرهم وقال جهم واصحابه ان هذه الافعال مخلوقة لله تعالى وهو المتفرد
بفعلها وانما تنسب الى العباد على سبيل المجاز وهو قولهم قام فلان ولا يكون له فعل ولكن وقال ضرار بن عمرو وحفص الفرد
والنجار ومن وافقهم ان الله تعالى هو خالق لهذه الافعال والفاعل لها والعباد ايضا فاعلون لها على الحقيقة دون
المجاز فكأنهم اثبتوا فعلا واحدا من فاعلين وجعلوا احدهما خالقا والآخر مكتسبًا وقال الاشعري ومتأخرو اصحابه ان الله تعالى

هو الخالق لهذه الافعال التي تظهر من العباد والعباد غير فاعلين على الحقيقة لشيء منها لكنهم مكتسبون فان قيل فاعلون
فعلى وجه المجاز وحكي عن صالح قبة مع قوله بالعدل ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى على معنى انه خلق اسماءها واحكامها اذا حدثت
دون ذواتها وهذا من صالح خلاف في عبارة وغير لاحق بالقدم ونحن ندل على الصحيح ونبين فساد ما سواه ونبين في
فصوله بمشيئة الله وعونه على الحقيقة

فصل في الدلالة على ان العباد الفاعلون لما يظهر فيهم من التصرف

قد دللنا في باب اثبات المحدث من هذا الكتاب ان وجوب وقوع تصرفنا
مع السلامة وارتفاع الموانع بحسب احوالنا من قصد وداع وغير ذلك ووجوب انتفائها بحسب من كراهية وصارف دال
على انها حادثة بنا ومن جهتنا وانها لو لم تكن بنا حادثة لكان وجودها اثباتا ونفيا واقفا على احوال غيرنا وبسطنا الكلام
في هذه الطريقة وبيناه واوردنا ما يكملها من الزيادات واجبنا عما يعترض عليها من الشبهات واجبنا عن سؤال من يعترض
بان يقول لو اجوزوا ان يكون الله تعالى هو الذي فعل فيكم هذه الافعال تابعة للقصود التي هي ايضا من فعله وجعل العادة
مستمرة بذلك فان قلنا ان هذا السؤال فاسد من جهة انه لا يصح الا بعد صحة ما يعترض به عليه وفي صحة ذلك ابطال السؤال
نفسه ومعنى هذه الجملة انه لا سبيل الى اثبات القديم تعالى وصفاته الا بعد ان يثبت ان تصرفنا حادث من جهتنا وانه
انما احتاج الينا في حدوثه لنبني على ذلك حاجة كل محدث الى المحدث فلا يصح مع ما ذكرناه ان يعترض على حاجة التصرف في حدوثه
الينا بما يتضمن اثبات القديم الذي لولا علمنا بالحكم الذي هو حاجة التصرف الينا وعلته التي تقدم بيانها لما علمنا ثبوت القديم
ولا كان الى اثباته بصفاته طريق واجبنا عن سؤال من يقول جوزوا ان يكون ذلك من فعل حي فيكم له الصفات
التي اثبتموها بالدليل للقديم فان ذلك يجوز قبل النظر بجوابين احدهما ان معنى الفعلية لا بد من ان يكون معقولا قبل
الاضافة الى فاعل دون فاعل وليس يعقل من معنى الفعل الا وجوب وقوعه بحسب احوال من قيل انه فعله واذا كانت
هذه الحقيقة حاصلة لما يعتاد قبل التجويز الذي هو رضيناه واستحال ان يسنده الى غيرنا ونضيفه اليه على جهة الفعلية التي لا معنى لها سوى
ما عقلناه والجواب الآخر ان وجوب وقوع هذه التصرف بحسب احوالنا يمنع من تجويز كونه فعلا لغيرنا فيه لانه لو كان فعلا
لغيرنا لكان وقوعه تابعا لاحوال ذلك الغير وكان لا يمتنع ايقاعه للفعل مع ثبوت صوارفنا وان لا يرتفع مع قوة دواعينا
وبواعثنا لان احوالنا ليست شروطا في ايجاد ذلك الفعل لما تقدم عليه من افعاله واذا كنا قد بينا وجوب وقوع التصرف
وانتفائه بحسب احوالنا بطل هذا الوجه وجرى مجرى من علق وجوب انتفاء السواد عند وجود البياض باختيار مختار وكذلك سائر
الواجبات

طريقة اخرى

ليس يعقل من معنى الفعلية وحقيقة الفعل اضافة الفعل الى الفاعل الا ما عقلناه لهذا التصرف
مضافا الى ثباته فعلا لغيرنا مع ما ذكرناه غير معقول وربما اعتمدت هذه الطريقة بعبارة اخرى وهي ان يقال قد ثبت من تعلق

هذا التصرف بنا ووجوب حدوثه بحسب احواله، ولو كان فعلا لما لم يرد على ذلك فلا يجوز تعليقه بغيرنا ولا بد من
اثبات محدث لنا فان قيل انكرتم ان يكون حقيقة الفعل غيرها او جنسه من وقوعه بحسب قصده من قبل ان فعله
واحوال الدليل فانه يدل الفعل هي ان يصير حدوث الذات عن حالة للذات اخرى والفاعل هو من له حالة
عنها حدث الفعل قيل ان هذا الكلام متى حقق رجع الى معنى ما ذكرناه لانا لا نفصل بين حدوث الذات على حالة
الذات اخرى الا ما ذكرناه من التعلق المخصوص وان احوال تلك الذات متى تكاملت وجب حدوث هذه
الذات ومتى حدث ... ما تملك الذات عليه من قصد وداع ولا اعتبار بتغيير العبارات في هذا الباب فان قيل
اليس قد حد الشيوخ قديما الفاعل بانه من وجد مقدوره والفعل بانه ما وجد بعد ان كان مقدورا فقلنا
هذا ايضا متى تؤمل فيه ان الفاعل عاد الى ما ذكرناه والا لم يكن صحيحا لانا ان اردنا بقولنا ان الفاعل من وجد مقدوره
اثبات مقدوره على سبيل التفصيل والتيسير لم يصح لانا لا نعلم قادرا عليه ونعلم مقدورا له تفصيلا الا بعد ان
نعلم فعلا له وان اردنا بقولنا قادر عليه ومقدور له الجملة دون التفصيل فهو المعنى الذي اشرنا اليه وهو انه
التعلق الذي لا بد من معرفته وان لم يخطر ... من وجد مقدوره وفي الفعل وجد بعد ان كان مقدورا
التعلق المخصوص الذي ذكرناه وان حدوث هذا الفعل تبع احوال من هو فاعل له لم يكن هناك
معنى يعقل ولا يفهم فان قيل كيف يصح ان يكون الطريقة الاولى دلالة على موضع الخلاف كافيه وانتم لما اجبتم
عن الاعتراض عليه اعتمدتم على ... لانه كافيه وهذا انتم لما اجبتم عن الاعتراض يقتضي ان يكون عمدة الدلالة
في غيرها فقيل لو لم نعتمد في جواب الاعتراض الا على ما جعلناه بانفراده دليلا كافيا لوجب ما ذكرت لكن
قد ذكرنا جوابا اخر حتى اعتمد كفى في سقوط الشبهة ولا يمكن ان يكون بنفسه دليلا في المسئلة وهو اعتبار
الوجوب وان التصرف لو كان من فعل غيرنا لم يجب وقوعه بحسب احوالنا طريقة اخرى ومما يستدل به
على ذلك انا قد علمنا ضرورة حسن ذم المسيء على ظلمه وفاعل القبيح اذا تكاملت شرائطه وحسن شكر المحسن على
احسانه ومدح فاعل الواجب وما جرى مجراه ولو لم تكن هذه الافعال حادثة من جهتهم لما حسن ذلك الا ترى انه لا
يحسن ان يذم احدا على خلقته وافعال غيره ولا يمدحه على شيء من ذلك من حيث لم يكن فعلا له وحادثا من جهته
وليس يطعن على هذه الطريقة بما يعزى الى ابي هاشم من قدحه فيها بان ... يصح استحقاق العلم بكونه
فاعلا على وجه ... يجوز ان يتوصل بالذم الذي هو فرع الى العلم بانه فاعل وهو الاصل وذلك ان الذي يحتاج
اليه في العلم بحسن المدح والذم العلم بتعلق الفعل على طريق الجملة بالفاعل وانه حادث ووقوعه بحسب قصده ودواعيه

واحواله وهذا القدر لا يكفي في انه فاعل على سبيل التفصيل وان حدوث الفعل به ومن جهته فيجوز ان يتوصل باستحقاق الذم والمدح
الى ذلك الوجه الذي قدمناه فيقال لولا انه حادث من جهته لما استحق الذم والمدح عليه قياسا على افعال غيره وكيف
نحن على هذا الذي ذكرناه ومعلوم ان العلم بحسن الذم والمدح حاصل في البداية وهو من جملة ما يكمل به العقل وفرع العلم
الذي نقول ان العلم به على سبيل الجملة ضروري لا معنى له الا من ان من تعلق به التعلق المخصوص يستحق الذم به ولو كان العلم
بالذم والمدح يتعلق بان الفاعل فاعل على سبيل التفصيل ومعلوم ان ذلك يعلم بالاستدلال لم يكن بعيدا ما على
ما ذكرناه

فصل في ان الفعل الواحد لا يجوز ان يكون حادثا من جهتين

ولا من قادرين ولا من قدرتين اما الذي يدل على ان الفعل الواحد لا يحدث من وجهين فان الحدوث لا
يتزايد فهو ما ذكرنا طرفا منه في باب التوحيد وبينا في جملته انه لو جاز ان يحصل الحدوث للواحد او العادل او ان
للذات الواحدة صفتين في الحدوث لم يمتنع ان تفترق هاتان الصفتان للذات ويحصل واحدة بعد الاخرى كما يصح
ان يجتمعا في الحال الواحدة وهذا يؤدي الى صحة ايجاد الموجود وقد علمنا تعذر ذلك واستحالته وان وجود الذات
يحيل المقدرة عليها كما كان عدمها يحيل التعلق الا دراك بها ولا شبهة في ان احدنا يمتنع عليه ايجاد مقدوره وغيره بعد فمن صح ايجاد الموجود
لوجب اذا حمل احدنا جسما ثقيلا ووجد مشقة حمله ثم حمله ثانيا على هذا القول بان اوجد من جملة ما كان اوجده قبله ان يجد من المشقة
ما وجد في الاول ومعلوم خلاف ذلك وكان يجب ايضا ان يجد الفرق بين ان يتصل في الجسم الثقيل حمله من جهتين وبين
ان يتصل ذلك من وجه واحد وكان يجب ان يصح من قدرة الفاعل الذي فعل من احد الوجهين ان يبطل فعله في الثاني ما حدث
كان به وكل ذلك فاسد ومما يدل ايضا على ذلك ان الذات لو حصلت لها في الوجود صفة بعد اخرى لم يخل اذا حصلت على الصفة
الثانية من ان يكون لها احكام لم تكن من قبل او لا يكون كذلك وقد علمنا انه لا حكم معقول يحصل عند الصفة الثانية الا وهو حاصل
عند الاولى فلم يبق الا انه لا حكم للصفة الثانية وهذا يؤدي الى انه لا فرق بين ثبوتها وانتفائها ويدل ايضا على ذلك انه كان لا
يمتنع ان تحدث الذات على احد الوجهين دون الاخر لان وجهي الحدوث في صحة انفصالهما وحصول احدهما دون الاخر كالفعلين
لانه لو كان انفصالهما مستحيلا لكان لكل واحد من الوجهين تعلق بالاخر يقتضي ان لا يفارقه وهذا يؤدي الى حاجة الذات
في كونها على كل واحد من الوجهين الى كونها على الوجه الاخر وفساد ذلك ظاهر واذا صح ما ذكرناه من شيئين لم يصح ان تحدث
متى لم تحدث ان تبقى معدوما لان ... الحدوث وهذا الى ان الحدوث الذات ... في حال الوجود
موجودة معدومة وليس يجوز ان يحصل فاعلين ... مقدوره موقوفا على ان تحدث من الوجهين معا لانه لا فرق بين هذا
الفاعل وبين من يجعل وجوده موقوفا على حدوثها من الوجهين معا فان قيل فيحكم بعدمها من وجه مع انه موجود من اخر ان ادخم

نفي الموجود من ذلك فهو مذهب من قال نفي احتمل وان اراد نفي سواه فان وضعوا نفي تزيد بذلك ان يكون معدوما في الوجه
الذي منه عند الحدوث احكام الحدوث من الفعل والايجاب المحال مراد. ما يزاد وغير ذلك والجنس لا جدا ان يقول ان الاحكام
التي ذكرتم تابعة للصفة الجنس التي تستحق بالوجود المطلق ومتى حصلت الذات على احدى صفة الوجود فلا بد من حصول هذه
الاحكام وذلك ان صفة الجنس من شانها ان تظهر مع وجود الذات وتتبعها الاحكام ومتى لم توجد فان جاز قائل
ان يقول انه يكفي في ظهور صفة الجنس احكامها وجود ذات من وجه فان كانت موجودة من آخر فان قال ظهور صفة الجنس
يكفي فيه الوجود المطلق مما يدل ايضا على ان الذات الواحدة لا تحدث على وجهين وان الحدوث لا يتغاير القول ... ذلك
يؤدي الى جمع الضدين لان السواد اذا فرضنا حدوثه في المحل من وجهين يحدث يجب اذا وجد البياض من احد
وجهي حدوثه ان يكون منافيا له من الوجه الذي حدث عليه ولا يكون منافيا له من الوجه الآخر وهذا يقتضي حقيقة التضاد
فان قيل انه يرجع الى الاختصاص وما عليه من الصفات واذا وجد البياض في محل السواد وجب ان ينفي السواد
للتضاد الذي بينهما واذا انتفى وجب خروج السواد من جميع صفات الوجود التي هي له والا ادى الى ان يكون موجودا
مع ضده البتة فهو من هذا يؤدي الى تجويز كون الذات الواحدة بصفة السواد والحموضة ويكون الاختصاص ... الوجود
اذا طرأ البياض وجب ان ينفيها من حيث كانت سوادا ويبقى منها احدى صفتا الوجود ويبقى الذات من حيث هي
حموضة ويبقى صفة الآخر في الوجود ومعلوم فساد ذلك فيجب فساد ما ادى اليه واما الذي يدل على ان المقدور الواحد
لا يجوز ان يكون مقدورا لقادرين من وجه واحد فهو ايضا متقدم طرف منه في باب نفي الاثنين وجملته انهما لو قدرا
على مقدور واحد لكان متى وجد يكون فعلا لهما جميعا لان حقيقة كونه فعلا لا يختص احدهما اذ كان ما يكون الفعل
فعلا لمن يضاف اليه ليس باكثر من وجوده بعد ان كان قادرا عليه وهذا الحكم حاصل لكل واحد من هذين القادرين
فلا يمكن ان يقال انه يكون فعلا لاحدهما دون الآخر من حيث قصد اليه واراده وعلمه وقصده وحصول الداعي
الى فعله وذلك لان الفعل قد يكون فعلا لمن ... الا ترى ان الساهي والنائم يكون
ما يحدث عندهما ... فعلا لهما وان لم يكن منهما قصد ولا علم ولا داع ولا يمكن ان يقال انه فعل
لمن يصح ان يقع ... دون الآخر وذلك لان الفعل قد يكون فعلا لمن لا يصح ان يقع ... كالنائم
والساهي ... لا يصح ان يقال ان ... وذلك ان الكلام في ... واحد
واحد وذلك ... بعد ان كان قادرا عليه ...
كذلك ... ذكرناه ...

واذا ثبتت هذه الجملة وقد علمنا ان لكل قادرين يصح ان يختلف دواعيهما فيريد احدهما من الفعل ما لا يكون الآخر كارها
لايجاده ... دواعي الى الاعراض عن فعله وهذا الاشتباه في صحته في القادرين وانما يستحيل اختلاف دواعي دليل
واحدة على الذات الواحدة واذا ثبت ما ذكرناه لم يخل ذلك الفعل من ان يوجد او لا يوجد وفي وجوده اثبات
الفعل لم يجب نفيه عنه وان لم يوجد فقد انتفى الفعل عما يجب اثباته له لان غاية ما يقتضي ثبوت الفعل حصول الارادة
... الدواعي مع القدرة وتخليه كما ان غاية ما يقتضي انتفاؤه الكراهية وحصول الصوارف وليس لاحد ان يقول انما يجب
انتفاؤه مع الكراهية والصوارف متى لم يكن ذلك الفعل مقدورا لغيره وذلك انه لا فرق بين هذا القول وبين
قول من جعل اثبات الفعل مع قوة الدواعي وتكامل الشروط انما يجب متى كان مقدورا لقادر واحد وان لم
لا يجب متى ... وهذا يقتضي ان الفعل ليس بالوجود اولى منه بالعدم ولا بالعدم اولى منه بالوجود وقد يستدل
بهذه الطريقة بعينها على وجه يقارب ما بيناه وان اختلفت الفاظها فيقال لو قدر على المقدور الواحد قادران ثم اختلفت
دواعيهما على ما ذكرناه لم يخل الفعل من ان يوجد فينتقض بوجوده حقيقة القادر الذي فرضنا كراهته ... او لا
يوجد فينتقض حقيقة القادر الذي ثبت دواعيه الى الفعل وبواعثه عليه وهذا ... ما تقدم في المعنى والمعول على المعاني دون
العبارات طريقة اخرى ومما استدل به على ذلك ان المقدور الواحد لو قدر عليه قادران لم يمتنع ان يعجز احدهما عنه مع
كون الآخر قادرا عليه وهذا التقدير صحيح في القادرين اذ كان ... والآخر ... لان العجز في جنبه
المحدث يصح تقديره على كل حال وهذا يقتضي ان يكون ذلك الفعل ... من حيث قدر القادر عليه ... من حيث عجز
الآخر عنه وهذا ... ادى اليه ولا ... ان يقال ان ذلك الفعل ... الوجود اولى من حيث قدر عليه القادر
ولا ... في هذا ... الآخر وذلك ان من حق العجز عليه ان يستحيل وجوده كما ان من شان المقدور ان يصح وجوده وليس
هذا المقدور ... الوجود ... القدرة عليه باولى من ان يستحيل له الوجود ... على ان هذا الفعل ان كان وجوده صحيحا
كان ... الآخر قادرا عليه او عاجزا فاين ... انه قادر عليه ... وكيف يصح كون ... المقدور
لمن لا يؤثر عجزه في صحة وجوده ولمن حاله ... طريقة اخرى ومما يستدل به ان ...
ما تقدم ان القادرين لو قدرا على مقدور واحد لم يمتنع ان يمنع احدهما ... من ذلك المقدور دون الآخر ثم لا يخلو الفعل
ذلك المقدور من وجوه ... ان يوجد فيكون الفعل قد وقع من الممنوع او لا يوجد فيقتضي ذلك ارتفاع الفعل من القادر
المخلى المتوفر الدواعي او يوجد من جهة احدهما دون الآخر فيكون الفعل موجودا ... ان يقول اذا قدرنا
ان المنع قد اختص احدهما دون الآخر فذلك يقتضي ... الفعل وصحته ... من حيث المنع ... من حيث التخلية والمنع ... ان لم

بنیاد محقق طباطبایی

بمجرده في جنسه ان وراء القديم تعالى مجوز تقديره في جنس المحدث واما اذا كان الكلام في قادرين محدثين فقد يصح ايضا
ان يمنع احدهما من الفعل بان يكون ضعيفا بما لا يكون منه للقوي فليس لاحد ان يجعل منع احدهما يتعدى الى صاحبه
طريقة اخرى ومما يستدل به على ذلك انه لو صح ان يقدر القادر على مقدور واحد لوجب ان يكونا اما حيين قادرين
بالقدر او احدهما بهذه الصفة لان الدليل قد دل على استحالة وجود قادرين لانفسهما وقد علمنا ان القادر بقدرة لا يصح
ان يفعل في غير محل قدرته الا بسبب هو الاعتماد ولا بد من مماسة بين محل القدرة ومحل الفعل اما بواسطة او غير واسطة
وقد تقدم الدليل على ذلك ونحن نعلم انه لا يمتنع في احد هذين القادرين الا استكمال شروط صحة فعله في ذلك المحل بان لا
يكون غير مماسة ولا يمكن من مماسة ولا مماسة ما ماسه وهذا لا يمنع القادر الآخر من ان يفعل مقدوره في ذلك
المحل متى حصل فيه هو بخلاف فيه شروط صحة كونه فاعلا ولا فرق بين تجويز ذلك وتجويز كونه فاعلا من غير ان يكون
قادرا وليس يمكن ان يقال بان استقلال شروط كون احدهما فاعلا يقتضي تعذر الفعل من الآخر المستغني عن الشروط لان من
في المستغني عن الشروط ان يحصل فعله عدم الشروط لانه لو افتقر مع عدم الشرط لما صح فعله لكان متى جاز ان يستغني ولانا لو اوردنا
ان حينئذ متى جاز ان [illegible] وليس يمكن بان يقال العيان ان مماسة محل الفعل انما يكون شرطا متى انفرد القادر بمقدوره
واذا شارك فيه قادر آخر لم يكن شرطا لان ما يدل على ان ذلك شرط لا يخصص فاذا صحت هذه الجملة وجب انتقاض
كون المقدور الواحد لقادرين وهذه الطريقة انما يجاري في المتولد دون المباشر بخلاف ما يجوز وقوع في غير ذلك
طريقة اخرى ومما يدل على ان ما فعله لا يجوز ان يكون مقدورا له تعالى انا قد بينا فيما تقدم من هذا الكتاب
ان العالم يمتنع القبيح وانه غني عنه لا يجوز ان يختاره وفي افعالنا قبائح فلو كانت مقدورة له تعالى لادى الى انه
فاعل لصحيح القبيح وانه غني عنها وقد يستدل بهذه الطريقة ايضا على نفي كون المقدور الواحد لقادرين من
يصح ان يحصل احدهما فاعلا وان كان الآخر غير فاعل وهذا يقتضي ادى الى ان العالم يفعل القبيح وان لم يحصل وجه
في ذلك في كون القادر الآخر قادرا عليه وقد صح بهذه الطريقة ان القبيح لا يجوز ان يكون مقدورا لقادرين في ذلك
يمكن لان الفرق بينهما في هذه النقيضة لا يمكن ويمكن ان يعترض على هذه الطريقة بان يقال ان الدليل انما دل على ان العالم
يمنع القبيح وانه غني عنه لا يختاره لان كونه بهذه الصفة صارف عنه واكثر ما في هذا الباب ان يكون الفعل مقدورا من
الصارف عنه وداعية الى فعله فلم لا يعرفون ذلك فاذا قيل لهم من وقوع العرف حينئذ فيه لا يبقى عنه ذلك
الفعل فهذا دليل آخر وقد تقدم بيانه طريقة اخرى ومما يستدل به على ذلك ان كل ما كان على صفة من الذوات لا امر
بمقتضى ذلك او بوجه منه يصح ان يعلق كونه على صفة بامر آخر الا ترى ان الجوهر لما كان لا وجب عن وجوده كونه متحيزا لم يصح ان يعلق

بامر آخر وكذلك الى ان المراد ولانه لو صح ان يعلق بثالث ورابع ولم يثبت على حد محصور فاذا صحت هذه الجملة
وعلمنا ان بعض الاحوال يجب فوجودها مع الدواعي والقصد والحيلة يجري وجوب فوجودها مع تكامل الشروط يجري وجوب معلول
العلة عنها فاذا لم يجز ان يعلق معلول العلة بامر سواها كذلك لا يجوز تعليق هذا الحادث بامر سوى ما علمنا من قصد زيد او
احواله المخصوصة التي عندنا انها يجب وقوعه وليس لاحد ان يفرق بين الامرين بان العلة توجب معلولها لذاتها فلا يجوز
القول بانها توجب مع غيرها وليس كذلك ما يحدث من الحي وذلك ان الفعل وان وقع من الحي فقد بينا ان وجوب
وقوعه عند الارادة والتوفر الدواعي وتكامل الشرائط بمنزلة وجوب معلول العلة عن العلة وهذا هو الوجه المؤثر في ابطال
الافتقار الى موجب ثان فافتراقهما في غير ذلك لا يمنع من التسوية بينهما في الحكم الذي ذكرناه على ان ما لا يوجب الى
الفعل في الحقيقة التي ذكرناها بمنزلة العلل الموجبة على التحقيق الا ترى ان الفعل المتولد عن سبب لا يصح ان يعلق حدوثه بسبب ثان
وان لم يكن ايجابه كايجاب العلل وكذلك كون الفعل فيما من حيث كان علما لا يجوز ان يعلق بوجه آخر يقتضي حدوثه وان لم
يكن هذه الوجوب توجب ايجاب العلل فبطل ما فرقوا به بين الامرين فان قيل هذا يرد كونه مقدورا لقادرين من وجهين
فاحدهما يقدر على حدوثه والآخر من وجه سوى الحدوث قلنا لا وجه للفعل سوى الحدوث يصح ان يتعلق به قدرة القادر
ويستدل على ذلك عند الكلام على ابطال الكسب بشبهة اهله وهذا كاف في ابطال قولهم ومما يفعل ايضا ان القديم تعالى
لو قدر على اختراع الفعل وقدرنا على اكتسابه لم يخل من ان يصح ان يوجده ويخترعه وان لم يكتسبه العبد وان كان قادرا
على اكتسابه ويكتسبه العبد ويكتسبه وان لم يخترعه القديم تعالى اذ كان لا يجوز ذلك بان يستحيل ان يخترعه تعالى الا
ويكتسبه العبد او يكتسبه الا ويخترعه تعالى فان كان الوجه الاول هو الصحيح فهو بخلاف قولهم في هذا الباب وكان ينبغي
ان يكون الكسب منفصلا من الخلق بخلاف ما يذهبون اليه وان استحال ان يخترعه تعالى الا ويكتسبه العبد فهو
يؤدي الى نقض كونه تعالى قادرا عليه وتفريح بانه يحتاج في اختراعه الى وجود قدرة العبد فان قالوا يصح ان يخترعه تعالى
من الفعل وان لم يكتسبه العبد بان لا يكون هناك قدرة للعبد ومع وجود القدرة لا بد من كونه مكتسبا قلنا ولم وجب
مع وجود القدرة ان يكونوا مكتسبا فان قالوا لان القدرة توجب كون الفعل مكتسبا قلنا ليس يجب هذا
الذي اوجبتموه معنى يعقل ولكن هل يتجاوز منا لو ارايتم لو كان هذا الذي وجدت القدرة له كارها للاكتساب الفعل
ومع غاية الانصراف عنه هل كان يحصل كسبا ام لا يحصل كذلك فان حصل على كل حال كسبا ادى الى ان الفعل
يحصل ممن هو على غاية الكراهة ومعه نهاية الصوارف وقد تقدم ما في هذا وان لم يحصل كسبا فقد نقض قضائهم
بان مع وجود القدرة لا بد من الاكتساب فان قالوا لا بد مع وجود الارادة لم واشق والكراهة الصواب

استحق بهذا عليهم بالساهي والنائم لان القدرة موجودة مع استحالة الارادات فاما تعلقهم الحي لها بانه
اذا جاز اثبات معلوم لعالمين ومراد لمريدين ومملوك لمالكين فالا جاز في مقدور لقادرين فليس فيه شبهة
لانا قد بينا فيما سلف من الكتاب ان القدرة في هذا الباب بخلاف العلم والارادة لان القدرة لا تتعلق
الا بما يصح ان يكون بها على صفة فلهذا دخل الاختصاص في المقدور والعلم والارادة بخلاف ذلك لانهما قد
يتعلقان بما لا يصح ان يوثرا فيه وبما يستحيل ان يكون بهما على شيء من الصفات فلهذا صح ان يشترك العالمان في
المعلوم الواحد والمريدان في المراد الواحد والذي يكشف عن ذلك ان العلم الذي لا يوثر في كون الفعل محكما
لا يكون الا من جهة عالم واحد ولا يدخل فيه الاشتراك وكذلك الارادة المؤثرة في الخبر وما اشبهه ويلزم
على هذا جواز مقدور واحد لقادرين كثيرين كما جاز في المعلوم والمراد فاما الملك فانا لا نجيز كون المملوك الواحد
لمالكين على الحقيقة لان المالك هو القادر والمملوك هو المقدور واذا لم نجز مقدورا لقادرين لم نجز مملوكا واحدا
لمالكين والاشتراك في ملك العبد لا يلزم على هذا لان معنى الملك الى العبد مجاز في الاصل ويستعمل فيه لما يختص
المعنى انه يملك التصرف فيه والتصرف ويلزم على هذا الاشتراك الجماعة في المقدور الواحد كما جاز ذلك في الذوات
المملوكة وان تعذر اتفاقهما على المقدور الواحد من الوجه الواحد من وجه واحد لم يجز لاحدهما الا التصرف فيها على
تقاويم جنسه فاما تعلقهم بانه تعالى اذا كان هو المقدر على الفعل فيجب ان يكون هو فاعل ما يقدر عليه كما انه اذا
علم بالشيء فهو به عالم وكذلك اذا جعله مدركا لم يكن له نفي ايجابه مدركا على نفس بصحيح لانه يلزم عليه ان لا يكون
مشتهيا وما فعل [illegible] قد جعلنا بهذه الصفات ويلزم ان يكون عاجزا [illegible] عاجزين عليه قياسا على العلم
والادراك وكل شيء ذكرناه من الفرق بين ذلك وبين كونه فاعلا يبطل قولهم [illegible] كونه قادرا فانه
فلو كونه مشتهيا ونافرا وعاجزا مما يستحيل عليه تعالى على الجملة وليس كذلك كونه قادرا عليها يجري استحالة
كونه مشتهيا ونافرا وعاجزا وانما تقدم في الفرق على الاستحالة فهي موجودة في الموضعين معا ولا اعتبار بكونه
قادرا مما يصح عليه في الجملة وليس كذلك كونه مشتهيا وعاجزا لان الكلام انما وقع في القدرة على افعال العباد
وما يظهر من نفر فيهم دهو العبد فيستحيل ان يقع عليه كما يستحيل ان يكون تعالى عاجزا ومشتهيا فاذا انما كان
يكون قادرا عليه على كل ما يقدر عليه قياسا على العلم فاما بالشهوة والنفور والعجز فالعلم في ذلك كله موجود
على ان الوجه في وجوب كونه تعالى عالما بها عالما بالاب [illegible] بل الوجه الصحيح ان المعلومات لا تختص في هو العالم
ببعض العالمين دون بعض وهو تعالى عالم لنفسه فيجب ان يكون عالما بجميع المعلومات وليس كذلك المقدور فانه يختص

حمله على المعلوم على ان هذا الكلام يوجب عليهم ان يكون قادرا على الفعل الواحد من الوجه الذي اقدر العبد عليه
كما وجب ذلك في العلم واذا امتنعوا من ذلك فقد نقضوا حمل القدرة على العلم وسالنا لهم ان يمتنع من القدرة
على العلم في الموضع الذي ذكروه وبعد فهذا يقتضي ان يجوزوا ان يكون تعالى يقدر العبد على الفعل من جميع جهاته كما
جاز ان يعلمه المعلوم من جميع جهاته فان اجازوا ذلك تركوا مذهبهم وان امتنعوا منه نقضوا حمل القدرة
على العلم واما الكلام على من قال القول بتعلق القدرتين بالمقدور الواحد فقد ادخل في جملة ما تقدم لانهما ان تعلقتا
به قادرين فقد افسدنا ذلك صريحا وان تعلقتا بقادر واحد واختصاه فالامر يؤول الى كون المقدور الواحد
لقادرين بضرب من الترتيب وذلك ان كل عرضين مثلين اختصا بحي واحد فانه يصح اختصاص مثلين من جنسهما
بحيين كالعلمين والارادتين فان قيل دلوا على صحة ذلك وما انكرتم ان يكون ههنا من القدر ما لا يتعلقان
يتعلقان بهذا المقدور ولا مثل لهما يتعلق بحي آخر فمن محال ان يكون امثال الذوات محصورة بعدد لان هذا يقتضي
الواحد لا ينحصر ولا بيان من ذلك قيل له انه لا امثال لما تعلق بهذا المقدور من القدر فلم يبق الا ان يقال ان امثال
لا ينحصر كما ذكرتم من حيث تعدى الواحد لكن زعمتم انه اذا كان غير منحصر فانه يتعدى الى حي آخر وما انكرتم ان يكون
كل الامثال لهاتين القدرتين وان كانت غير منحصرة تختص بهذا الحي الواحد والجواب عن ذلك ان هذا
القول يقتضي ان بعض الجواهر قد اختص بقبيل لا يصح على غيره من الجواهر وذلك فاسد لان كل جوهر يحتمل من قبيل
الاعراض مثل ما يحتمله سائر الجواهر وكذلك كل حي يحتمل من الاعراض القبيل الذي يحتمله سائر الاحياء ومتى
لم يجز مساواته في ذلك من ان يكون بعض المحال لا يصح فيها وجود شيء من الالوان مخصوص وان صح
وجود ذلك في غيره من المحال وبعض الاحياء لا يصح فيها وجود شيء من الالوان مخصوص وان صح وجود ذلك
في غيره من المحال وبعض الاحياء لا يصح ان يريد مرادا مخصوصا وان صح على سائر الاحياء ذلك [illegible]
الارادات ومما يدل على فساد تعلق المقدور الواحد بقدرتين سواء تعلقتا بقادر واحد او بقادرين ان ذلك
لو جاز لم يمتنع ان يوجد احدى هاتين القدرتين وان كانت الاخرى معدومة فحينئذ لا يخلو من ان يصح الفعل
او لا يصح فان صح استحق تعلقه بالقدرة المعدومة من حيث يوجد هذا المقدور وقد وجدت تلك القدرة او عدمت
ولو ثبتنا عدمه تعلقه به لما زدنا على ذلك وان لم يصح وجوده بطل ان يكون هذه القدرة الموجودة متعلقة به لان
ذلك يقدح في معنى التعلق وايضا فكان يجب لو وقع باحدى القدرتين والاخرى متعلقة به معدومة ان يكون الفعل
موجودا معدوما ويدل ايضا على ذلك انه كان لا يمتنع حلول هاتين القدرتين في عضوين من قادر واحد ويختص احد

العضو ينبغي ان يجري مجرى العضو الآخر وهذا يقتضي صحة وجوده واستحقاقه على ما بيناه من قبل ومن قبل انه يصح وجوده ولا يعتبر
بلغ اي محل في العضو الآخر كان هذا اخراجا لتلك القدرة من التعلق بهذا المقدور ولو جاز زعم ان الفعل يوجد على كل حال
وان اختص محل تلك القدرة لامتنع ان يكون مقدورا عليه لجاز في مقدوره غير ذلك الى ان يكون مقدورا عليه بل في ساير
الاعراض وقد كان ابو عبد الله يجوز ان يفعل القادر باحدى القدرتين اي اثنين في المحل الواحد من اعضائه وابو هاشم
يمنع من ذلك فان صح مذهب ابي عبد الله في هذا الباب امكن ان يستدل بطريقة اخرى فيقال لو كان مقدور القدرتين
واحدا لصح ان يفعل باحدهما دون الاخرى وان يفعل كلا واحد وهذا يؤدي الى كونه موجودا معدوما

فصل في ان كون القادر قادرا لا يتعلق الا بحدوث الفعل دون ساير صفاته

والذي يدل على ذلك ان الطريق الذي به علمنا تعلق الفعل بالقادر به علم وجه تعلقه
لانا انما نعلم على الجملة تعلقه به بان يقع بحسب احواله على ما بيناه واذا كان الذي يتجدد للفعل عند قصده الينا انما هو حدوثه
دون ساير صفاته وجب ان يكون الحدوث هو جهة التعلق دون ما عداها لان كل شيء سوى الحدوث لا يتجدد
عند قصده لكان بمجرد كونه قادرا وليس يصح ان يناقض على هذا الكلام بما نقوله من ان الحسن قد يكون حسنا لعلل
والقبيح ايضا ... ذلك ان كل ما ذكروه من قبيل انه ما في عمل فهو يستند الى صفات له اخر زايدة على كونه قادرا
على كونه عالما ومريدا وكارها وما اشبه ذلك والذي يتعلق بمجرد كونه قادرا هو الحدوث دون غيره وكل هذه الوجوه
المذكورة زايدة على الحدوث وتحتاج الى صفة زايدة على كونه قادرا وانما تعلق بالقادر تبعا للحدوث الذي لو لم
يتعلق به لما تعلقت تلك الوجوه التوابع والذي يبين ما ذكرناه ان الحدوث لابد من حصوله عند قصد القادر وتكامل
الشرايط فعلم انه مستغن بكونه قادرا وقد يخلو الفعل من تلك الوجوه الزايدة مع الحدوث فلو كانت من
مقتضى كون القادر قادرا لجرت مجرى الحدوث في عدم الانفكاك وقد بينا فيما سلف من هذا الكتاب ان الحدوث
من حيث كان هو المتجدد عند قصده يجب ان يكون التعلق به دون ساير الصفات التي لا تتجدد واوضحناه وبينا انه
على معنى انا قد علمنا ان الحكم الذي يتجدد عند قصدي من صفات الفعل هو الذي يتجدد عند قصدين من الافعال
فكان الافعال الجارية التي لا تعلق لها بي من حيث لم يتجدد لها صفة عند قصدي فكذلك صفات فعلي التي لا تتجدد عند قصدي
يجب ان لا يكون متعلقا بي والاولى ما ذكرنا والجامع بين الامرين التعلق بالقصد وانتفاوه فان قيل هذا الاعتبار
ينتقض بان يكون حصول الفعل في المحل وكونه متحركا به دون غيره متعلقا بما يتعلق به مما يستند الى الفاعل بحصوله عند
قصده كالحدوث قيل من شان صفة كل ذات على الحدوث ذكانت متعلقة بالفاعل بكونه حصولها مع الحدوث وحصول

علمنا انها على البدل وذلك نحو كون الفعل محكما واقعا او خبرا او ما يجري مع الحدوث وكانت متعلقة بالفاعل علمنا انها لا
معنى لاسناده الى الفاعل كما لا يجوز اسناد صفات الاجناس اليه وكل ما ذكر في السؤال مما يجب كون الفعل عليه مع الحدوث
ولا يجوز كونه على خلافه وليس لاحد ان يقول فالحدوث ان كان بالفاعل وجب ان يصح من الفاعل ان يجعل الحدوث
عليه وان لا يجعلها لانه لا خلاف الحدوث الا العدم والعدم مما لا يتجدد والفعل فقال فيه انه حصل بالفاعل وكان
جميع ما تعلق بالفاعل فلابد فيه من الحكم الذي ذكرناه وهو صحة ان يجعله الفاعل على الحدوث وان لا يجعله فان كان ذلك
هو الحدوث وهذا استمر فيه وان كانت صفة زايدة على الحدوث فمن حق ما تعلق بها ان يصح حصولها مع الحدوث بالفاعل
وحصول خلافها والذي يدل ايضا على ان الحدوث هو جهة تعلق القادر انا وجدنا ما يصح حدوثه يصح تعلق القادر به وما
يستحيل حدوثه يستحيل تعلقه به وما استحال حدوثه من قادر مخصوص استحال تعلق ذلك القادر به وان صح من غيره وهذا
واضح في ان الجهة هي الحدوث دون ما سواها يبين ما ذكرناه انا لما وجدنا ما استحال عليه التحيز في حال الوجوب يستحيل حلول
الاعراض فيه وما صح ان يتحيز مع وجوده صح حلول الاعراض فيه حكمنا بان المصحح لحلول الاعراض هو التحيز وبهذا الاعتبار بطل
ان يكون التعلق من القادر بصحة الحدوث نفيا واثباتا وليس يلزم على ما ذكرناه قولهم ان كل ما صح ان يكون عرضا من
افعالنا صح ان يقدر القادر منا عليه وما يستحيل ذلك فيه يستحيل كونه قادرا عليه ولم يجب ان يكون كونه عرضا هو جهة تعلق
القادر وكذلك الحدوث وذلك انه لا صفة للذات بكونها عرضا فيصح ان يتعلق القدرة بها كما ان لها بكونها محدثة
صفة معقولة وايضا فليس ما استحال كونه عرضا استحال تعلق القدرة به لان القديم تعالى يقدر على ما يستحيل كونه عرضا ولا احد
من القادرين يقدر على ما يستحيل حدوثه كما يستحيل ان يقدر عليه كذلك يستحيل ان يراد ولم يوجب ذلك ان يكون
الارادة لا تتعلق الا من جهة الحدوث فلو اشترك ذلك في القدرة فقلنا بهذا الاعتبار في ان الارادة هو القصد
الدال على ان الارادة لا تتعلق على الحقيقة الا بما يصح حدوثه وان المريد اذا اراد ما يعتقد انه يصح حدوثه مع استحالة
حدوثه عليه فتلك ارادة لا مراد لها على الحقيقة ومما يدل ايضا على ان الحدوث هو جهة تعلق القادر انه قد ثبت
ان الفعل لابد من ان يحصل على بعض الصفات بفاعله وان لم يكن متعلقا به التعلق الذي بيناه واقتضاه واذا لم يجز
ان يحصل به على صفات جنسه ولا على ما يجب كونه عليها ولا ما يتبع لاحقا فالفاعل فيها فيجب ان يكون اثباتها من حيث
كان محدثا لان الذي يدعي من المكتب غير معقول ... يبين بطلانه وما يتبع الحدوث من الصفات لا يؤثر فيها كون
[illegible] على قادرا وانما كان ما فيما يتعلق بالفاعل من حيث كان قادرا فقط وهذا واضح القدرة

فصل في ان المعدوم لا يجوز ان يتعلق بالقادر ولا بالقدرة

الذي يدل على ذلك ان القادر منا لو قدر

على الاعدام لكان لا يصح منه اعدام ما لا يصح منه ايجاده من مقدورات القديم تعالى ومقدور غيره لان كل
من قدر على ان يحيل الذات على بعض الوجوه التي يكون عليها بالفاعل لا بد ان يكون قادرا على جعلها على
ما يحصل عليه بالفاعل كالبنا في الجزء الاعمر واذا كنا نعدم الجوهر ولا نقدر على ايجاده وكذلك نعدم مقدور الغير ولا نقدر
على ايجاده دل ذلك على ان القدرة لا تتعلق بالاعدام والا ادى ذلك الى وجود مقدور واحد لقادرين وليس لاحد
ان يقول هذا يدل على ان احدنا لا يقدر على الاعدام فمن اين ان القديم تعالى لا يقدر على ذلك لانا كما نعدم
مقدوره تعالى كذلك قد يعدم تعالى مقدورنا وان لم نوصف بالقدرة على ايجاده فان الدليل جامع للموضعين فعلى
ان القادرين لا يختلف بالقدم والحدوث واذا استحال ان يقدر على هذا الوجه استحال ان يقدر عليه كل قادر دليل
آخر ومما يدل على ذلك ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة لا حال ولا معنى وبذلك خروجه من الوجود والقدرة
انما تتعلق بتحصيل الفعل على صفة لان التعليق بالفاعل كالتعليق بالعلة وكما لا يجوز ان يستند الى العلة ما لم يتصل من الصفات
كذلك الفاعل ولهذا صح ان يعلق الحدوث بالفاعل من حيث كانت حالة معقولة وكذلك صح في كون الكلام خبرا وامرا
ونهيا ان يستند الى الفاعل من حيث كانت هذه الامور وجوها معقولة واحكاما ثابتة ولهذا لم يصح في ان لا يكون خبرا
ولا امرا الى الفاعل للوجه الذي ذكرناه ولانه لا بد من ان يعلق بالفاعل من الفعل ما لم ينفصل بين ان يكون
عليه وبين ان لا يكون عليه وهذا لا يليق الا بالاثبات دون النفي فان قيل وبين انه لا حال للمعدوم بكونه معدوما قيل
من اقوى ما دل على ذلك انا نعلم باضطرار ان الذات لا تخلو من ان يكون موجودة او معدومة ولو كان العدم
حالا لم نعلم ذلك باضطرار ولان الشيء لا تخلو الذات من حالين متضادين الى ثالث لا نعلم ذلك باضطرار وانما
خرجنا الاستثنا لان ذاتنا الذي يعلم باضطرار في الذات انها لا تخلو من ان يكون على الصفة او على نقيضها وسبيلها سبيل قولنا
ان العدم انما هو سلب الوجود فقط ما لم نعلم باضطرار استحالة خلو الذات من الوجود او العدم ومما يدل ايضا على ذلك
ان اثبات حال للذات بكونها معدومة ليس مما يعرف باضطرار ولا دليل على اثباته فيجب نفيه لان اثبات ما لا
طريق اليه يؤدي الى الجهالات وكيف يصح اثبات حال لا فرق في الاحكام المعقولة بين اثباتها ونفيها من حيث كان
كل حكم للمعدوم استند الى كونه على حال يمكن ان يستند الى انتفاء الوجود عنه الا ترى ان استحالة الاحكام التي كان يصح
مع الوجود كما يمكن ان يقال ان المؤثر فيها حصول حالة له في العدم يمكن ان يقال ان المؤثر فيها خروجه من الوجود
وليس لاحد ان يجعل كون المعدوم معدوما وهو انما يحصل العدم متنفيا لحال هو عليها وذلك ان فايدة قولنا في الذات
انها معدومة انها على صفة يصح ان يوجد ويحصل لها هذه الحالة المعقولة وهذا الفعل لا يقتضي ثبوت حصول حالة للمعدوم

يضاد الوجود لان صحة حصول الصفة للذات لا تقتضي ثبوت ما يضادها دليل آخر ويدل على ذلك ان الاعدام
لو تعلقت به القدرة لجرى مجرى الاحداث وكان يجب في كل ذات يجدد عدمها بالفاعل كما وجب مثل ذلك فيما يجدد وجوده
وهذا يوجب ان يكون عدم كل ما لا يبقى في الحال الثانية متعلق بالفاعل كالصوت وما اشبهه وذلك باطل لان عدم
ما لا يبقى واجب وما يتعلق بالفاعل لا يكون الا ما حصوله وان لا يحصل على سواء وكيف يتعلق ذلك بالفاعل وهو لا يقف
على اختياره ولا يتعلق بدواعيه وليس لاحد ان يخرج عدم ما لا يبقى من التعلق بالفاعل لوجوبه ويجريه مجرى وجود القديم
الذي لما وجب لم يفتقر الى فاعل وذلك ان كل شيء كان لوجوده اول فوجوده بالفاعل وان وجب كالمسببات التي
يجب وجودها عند اسبابها ويجعل مع ذلك بالفاعل وكذلك يجب في كل ما لعدمه اول ان يكون بالفاعل وان وجب
عدمه وليس يفرق بين الامرين ان المسبب كان يصح الا يوجد بان لا يوجد سببه فيدخل في انه جائز وجوده وذلك
ان ما لا يبقى ايضا قد كان يجوز ان لا يجدد عدمه في الثاني بان لا يكون يحدث من الاول قادر عليه في الاول فان كان
ذكر في المسبب فرقا صحيحا فمثله لا يبقى فاستوى الامران دليل آخر ومما يدل على ذلك ان القدرة لو تعلقت بالاعدام
لم يمتنع ان يبتدئ احدنا فيعدم الذوات الباقيات من غير ان يفعل ضدا لها لان الاعدام اذا كان في المقدور فلا
حاجة الى فعل الضد وقد علمنا استحالة اعدام الذوات الباقيات من غير واسطة يفعلها فيجب الا يكون الاعدام من مقدور
وليس لقايل ان يقول ان الاعدام في مقدورنا لكنه لا بد من فعل الضد فيه لان ذلك يؤدي الى خلاف في عبارة
لانهم لو تنوا بقولهم ما زاده على ما ذكرناه فصار حصول كلامهم انا نقدر على الاعدام بسبب هو ايجاد الضد وان قدرنا على
الذي يحصل عنده عدم ضده وهذا الخلاف فيه ويجري قول من يقول ان جعل المتحرك متحركا في مقدورنا ونعني به انا قادرون
على ان نوجد الحركة الموجبة لكونه بهذه الصفة وليس له ان يقول الا جاز ان يقدر على الاعدام بسبب هو ايجاد الضد
وان قدر تعالى على ايجاده بغير سبب وذلك ان الاعدام لا يجوز ان يكون مسببا لان السبب هو الذات التي توجب
ذات اخرى هي المسبب ولان السبب هو الذي لوجوده يوجد غيره ويصح مع وجود المنع من مسببه وجود الضد
يستحيل مع وجوده المنع من اعدام ضده على انه لو كان سببا في عدم ما يضاده لكان عدمه واقعا بحسبه وهذا ينتفي
الا يعدم بالجزء الواحد الاجزاء الكثيرة مما يضاده وقد علمنا خلاف ذلك دليل آخر ومما يدل على ذلك انه لو صح تعلق
القدرة باعدام الذات من غير ايجاد ضده لصح من احدنا او من القديم تعالى ان يبتدئ فيعدم الاكوان عن الجوهر وهذا
يؤدي الى جواز خلو الجوهر من الاكوان مع علمنا باستحالة ذلك وليس لاحد ان يقول متى خلا الجوهر من الكون وجب عدمه
لان ذلك فاسد لانه يؤدي اولا الى ان يكون اعدام الجوهر في مقدورنا بان نبتدئ فنعدم اكوانه ثم ان الجوهر لا يجوز

الاغلب في استعمالها ان يراد بها كون الجارحة آلة في الفعل وهذا لا يصح في افعاله تعالى وان صح فيما ليس من [من افعالهم]
افعال القلوب اليه تعالى لان المستفاد بهذه اللفظة ان الفعل يحل القلب ولا يصح وجود قبيله في محل سواه فان قيل
فعلى هذا الحد يجب ان يكون ارادة القديم تعالى وكراهته ليستا من افعال القلوب قيل له كذلك هو لان المعنى الذي
ذكرناه لا يصح فيهما وليس يلزم على هذا ان تكون ارادتنا ليست من افعال القلوب وكذلك كراهتنا من حيث وجد
من قبيلها ما لا يحل القلب وهو الارادة القديم تعالى وكراهته وذلك انا قد احترزنا من ذلك في الحد بان قلنا
يختص ولا يصح وجود قبيله في محل سوى القلب وارادة القديم تعالى وان لم توجد في القلب وكانت من قبيل
ارادتنا فليست موجودة سوى القلب بل توجد لا في محل جملة

فصل في تمييز وجوه الافعال الراجعة اليها

اعلم ان افعالنا لا تخلو من وجهين اما ان يكون مبتدأ بالقدرة في محلها
وهو المباشر او موجوده يجب عند فعل آخر يجب وجودها لاجل وجوده اذا زالت الموانع وهو المتولد وهذا [الضرب]
يعني المتولد ينقسم الى اقسام ثلاثة احدها ما يوجد في محل السبب والآخر ان يوجد في غير محل سببه فمثال الاول
العلم المتولد من النظر ومثال الثاني كل ما يتولد من الاعتماد من الحركات وغيرها ومثال التاليف لان الجزء [ثالثها]
الواحد منه متولد عن احدى المجاورتين فيوجد في محلها وفي محل المجاورة الاخرى ونعني ان نفصل هذه الجملة اذا انتهينا
الى الكلام في التولد من هذا الكتاب بمشيئة الله وعونه فاما القديم تعالى فقد يفعل على جهة التوليد وان لم يكن
محتاجا الى السبب على ما يجيء بيانه باذن الله فاما المباشر فلا يصح في افعاله لانه تعالى [illegible] عليه ويختص تعالى بالاختراع
وهو الفعل المخترع ما ابتدى في غير محل قدرة فاعله

فصل في تمييز وجوه الافعال الراجعة الى فاعلها

لا تخلو افعال الفاعل من اقسام ثلاثة احدها ان يكون مختارا وعلامته تعلق المدح والذم بافعاله
اذا حصل شرطهما وثانيها ان يكون محمولا ملجأ وعلامته ان يتوفر دواعيه اما الى ان يفعل او الى ان لا يفعل
على حد يسقط معه المدح والذم ويصير ذلك الفعل في الحكم كانه لغيره وثالثها ان يكون فاعلا على طريق السهو
فقد العلم والقصد وهذا الوجه مما يشتمل معه ايضا المدح والذم او الحسن والقبح عند ابي علي وابي هاشم وقد بينا فيما
مضى ان الصحيح خلاف ذلك وان الساهي قد يقبح بعض افعاله ويحسن وان سقط عنه قبحه الذم وحسنه ونحن نبين
[illegible] هذه الوجوه فيما يفعله وان جاز ان [illegible] فيما لا يفعله بان يمتنع من الفعل بالتقييد وما جرى مجراه هذا
آخر ما خرج من هذا الكتاب [illegible] بعون الله فاول الجزء الرابع فصل في افساد قولهم في [الكتب]
فالحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وعترته الطاهرين

ان يعدم بعدم الكون الموجود فيه لانه لا يحتاج في وجوده الى الاكوان وانما يصير بالكون في بعض الجهات وليس يمكن
ان يقال انه لم يعدم بعدم الكون فيبطل بعدمه ولا ما يقوم مقامه من الاكوان وذلك ان عدم الجوهر اذا وجب فالواجب
تعليقه بالامر المتجدد الذي عنده عدم دون ما لم يتجدد ولم يتجدد الا عدم الكون دون اشياء غيره من الاكوان ولو
كان عدم الكون موجبا لعدمه وجب عدمه لعدمه وان وجد فيه غيره وليس له ان يقول ان الجوهر متى عدمت
ادلة وجودها لها عدم العلم ومتى عدمت ووجدت مثل ما لم يعدم العلم فقولوا مثل ذلك في الجوهر والكون وذلك
ان مثل الشيء يقوم مقامه وضده لا يجوز هذا فيه الا اذا ساواه في انه يوجب حكما مخصوصا يشتركان
فيه كما نقول في المجاورات المتضادة وان بعضها يسد مسد بعض في حاجة التاليف وهذا لا يصح في الاكوان المتضادة
ومما يكشف عن صحة هذه الطريقة انه كان يجب اذا ان العدم مقدورا ان يجيء الله تعالى الى اعدام الاكوان عن الجوهر
من غير ضد يفعله فيؤدي ذلك الى خروج من الاكوان كلها بعد وجودها فيه ومعلوم خلاف ذلك لان من المعلوم
ان السواد لا يخرج عن المحل على طريقة واحدة الا بضد يطرأ عليه وكل هذا واضح لمن تامله

فصل في الاشارة الى ما يدخل في مقدور العباد من الاجناس

اعلم ان مقدورنا على ضربين منه
ما يختص القلب فلا يصح وجود قبيله في محل سوى القلب ويسمى باسم فعل القلوب والضرب الآخر يصح وجود قبيله في
غير القلب فيقال انه فعل الجوارح وليس من افعال القلوب الا ما هو داخل في مقدورنا الا الشهوة والنفار والسهو
ان ثبت انه معنى على ما يذهب اليه ابو علي وابو هاشم فعلى قولهما ايضا يجب ان يكون خارجا من مقدوراتنا ومختصا
بمقدوره تعالى والشيخ [illegible] ان جنسا معينين ولم يرجع بهما الا الى [illegible] الشهوة على وجه مخصوص وما عدا ذلك من
افعال القلوب فهو من مقدورنا واجناس الاعتقادات والارادات واضدادها من الكراهات والنظر على انه يرجع
من قبيل الاعتقادات وان كان من قبيلها فقد دخل في جملة في الحكم الذي ذكرناه فاما الظن فالتمني فان لم
يرجع الى الاعتقاد المخصوص او القول الذي يظهره المتمني وكان جنسا منفردا فهو ايضا من جملة مقدوراتنا وكذلك الندم
ان لم يرجع الى الاعتقاد المخصوص لفوت المنفعة ولحوق المضرة بما مضى من افعاله وكان جنسا منفردا فهو ايضا من مقدوراتنا
فاما الغم والسرور فلا شبهة في انهما من قبيل الاعتقادات واما افعال الجوارح في الاكوان على اختلافها
والتاليفات والاعتمادات على اختلافها والمماسة التي تسمى بالبقاء والآلام والاصوات على
اختلاف اجناسها فهذه الاجناس اجمع في مقدورنا وما عداها مما يحل الجوارح من الالوان وغيرها
يختص تعالى بالقدرة عليه وليس يجوز ان يقال في مقدوره تعالى انه من افعال الجوارح لان هذه الاضافة

بسم الله الرحمن الرحيم هو ثقتي وحسبي

بعون الله وتوفيقه تم في هذا الجزء ذكر اول الكلام المسطور المهم من الكتاب الموسوم بالمجزي واملي لك لا يبني عليه صدره من
الايجاز والاختصار [illegible] يكون تماما للكتاب الملخص من حيث انتهى الاملاء منه حسب ما راه مصنفها ورسمه وبالله عز وجل التوفيق

فصل في افساد قولهم بالكسب

المذهب يجب ان يكون مفهوما قبل ان يتكلم في صحته
او فساده فلو كان مذهبهم في الكسب معقولا لتهياه منهم مع طول المباحثة والمناظرة وليس يجوز ان يكون العلة في تعذر
من فهم اعتقادنا بطلانه لانا قد نفهم مذاهب المبطلين على اختلافها ونعقلها ونتكلم على بطلانها ومذاهب هؤلاء القوم
في الكسب كثيرة لا تدل على انها غير مفهومة واعتصامهم بالفرق الذي نجده بين حركة المفلوج وبين حركة المختار لا يغني
شيئا لان هذا الفرق [illegible] دون ان نقول ان الحي يجده من نفسه وانما كلامنا معهم في صفة ما هو به الفعل زائدة على حدوثه
والسبب في الفرق الذي اشاروا اليه ان حركة المفلوج غير تابعة لاختياره وحركة المتصرف على ارادته واقعة بحسب
اختياره [illegible] ان الله تعالى لو اجرى العادة بان يفعل اللون متى اراده [illegible] ان يكون اللون
[illegible] يوجب الى غيره من الحركات على انهم اذا ادعوا فرقا بين الحركة المفلوج [illegible] والاختيار [illegible]
[illegible] ان [illegible] ذلك المتعلق [illegible] بوجود [illegible] والاختيار ووقوع الفعل [illegible] الله تعالى [illegible] فمن ابى
[illegible] زائدة على الحدوث [illegible] على ان الفرق الذي اشاروا اليه يمكن في جميع المتولدات [illegible]
كسائر [illegible] ان [illegible] بين ان [illegible] وبين ان [illegible] ولم يتحقق ثبوت هذا
الفرق بين الامرين ان [illegible] وهذا [illegible] ان يكون الله تعالى قادرا على الفعل من جهة الكسب لان جهة
[illegible] باختلاف [illegible] ذلك في وجوه العلم [illegible] والمرادات [illegible]
[illegible] احتصاص [illegible] في جهة [illegible] واختصاص [illegible] بطلان [illegible] فقد
[illegible] في هذا الكتاب [illegible] ان [illegible] بلفظ بالقبيح [illegible] لا يعلم [illegible]
[illegible] ان الكسب غير معقول [illegible] انه معقول لكان [illegible] في ذكره [illegible] ان الله تعالى
[illegible] في [illegible] ويجب كونه مكتسبا ولم يجز الا يكون كذلك ومن لم يفعل ذلك [illegible] مكتسبا [illegible]
[illegible] المحمول [illegible] فلا يستحق [illegible] ولا [illegible] ولا [illegible] يشتغلون بذكر الكسب [illegible]
[illegible] الا [illegible]

فصل في [illegible] من [illegible] المخلوق [illegible] الا يكون لله تعالى على الكافر نعمة

خلق فيه الكفر على مذهبهم فكفره منفعة الى استحقاق العقاب الدائم والخلود فيه ان [illegible] لم يكن عليه نعمة يستحق بها الشكر
ولا العبادة لانها كيفية في الشكر والقول عليه بذلك خروج عن الاجماع وانسلاخ عن الدين وليس لهم ان يقولوا ان
[illegible] عليه نعمة دينية وان كانت عليه نعمة دنيا ويريد الحياة والسمع والبصر وضروب المنافع واللذات الى جملة ذلك ان كل شي
عدده ليس نعمة على الحقيقة اذا كان مؤديا الى العقاب ومفضيا الى دخول النار وليل هو مضرة عليه وان كان فيه ضرب
نفع يجري مجرى من سم غيره واطعمه [illegible] الى اكل [illegible] فقصده ان [illegible] فانه ليس نافع له ولا منعم عليه [illegible] ان ذلك
نعمة على عبده لكان لا يستحق به الشكر ولا العبادة لانه قد اقترن به والضم اليه من خلق الكفر فيه [illegible] الى العقاب
ما يوفي [illegible] على نفع تلك المنافع الى جملة ويجري مجرى من [illegible] او اصبح [illegible]
[illegible] منه الا [illegible] كل حريم [illegible] لا يستحق عليه شكرا [illegible] على مذهبهم ايضا
ان لا يكون له تعالى على المؤمن نعمة من وجهين احدهما ان خلق الايمان فيه لا يكون نعمة الا اذا قصد به وجه
النعمة فاذا فعله ولم يقصد [illegible] او قصد منه النعمة لا يكون منعما بغير شك ولهذا لا يكون [illegible] منعما على غيره [illegible]
القصد الذي ذكرناه فمن اين لهم انه تعالى لما فعل في المؤمن الايمان قصد به الى نفعه [illegible] ان النعمة لا تكون
نعمة الا بعد ان يكون حسنة فاذا عرض فيها قبيح خرجت من ان يكون نعمة والذي يدل على ذلك ان النعمة يستحق بها الشكر
والتعظيم والقبيح يستحق بها الذم والاهانة فمحال ان يستحق بالفعل الواحد الذم والمدح والتعظيم والاستخفاف واذا صح
الجملة وجاز على مذهبهم ان يكون في فعل الايمان بالمؤمن مفسدة لغيره فيكون قبيحا من هذا الوجه فيخرج بالقبيح من ان
يكون نعمة فقد يحتمل الالزام في المؤمن كما يحتمل في الكافر ومما يلزمهم ايضا ان يجوزوا ظهور المعجزات على الكذابين
او على صادق في انه رسول الله غير انه يدعونا الى الضلال عن الدين والى باطل وخلاف الحق ووجه لزوم ذلك ان
القوم يعتقدون ان القديم تعالى لا يقبح منه شيء من الافعال وانما القبيح الافعال من المحدثين فتصديق من ليس
بصادق [illegible] ويجب ان لا يقبح منه تعالى عندهم لا يستحق له دخول القبح في افعاله والخش من تصديق الكاذب
فوق [illegible] الكذب والغلط والقبيح من ارسال من يدعوا الى الكفر فوق [illegible] الكفر وليس لهم ان يدعوا ان ذلك تعجيز
له لان التعجيز انما يدخل في اجناس المقدورات ولا جنس من المقدورات الا وهو تعالى قادر عليه على ما لا
يتناهى فكون المعجز دليلا لا يرجع الى الجنس وانما يستند الى قبح ان لم يكن المدعي صادقا وهذا باب [illegible]
في الله تعالى يجري مجرى [illegible] من ان يكون في مقدوره [illegible] يكون برهانا وشهوة يكون بها مشتهيا وحركة
يكون بها متحركا في ان ذلك ليس تعجيزا له وانما هو نفي لكيفية فعل عليه فالكلام الاول [illegible] ووجه لزوم الثاني

ايضا وضح لان الدعاء الى الضلال والباطل يقبح منا دونه فلا يجاز ذلك في فاعله التي لا تتعلق بها القبح ويمكنها
ان يتوصلوا اذ الكفران الدين والحق هو ما يؤدي اليه لان العقل لا يقتضي شيئا من ذلك فاي معنى للالزام لكم ان يدعوا الى
الخلاف الحق وذلك ان الالزام يجب ان يتوجه على المذهب الصحيح دون الباطل وقد بينا فيما سلف ان في
العقل قبيحا وحسنا وباطلا وحقا فيتوجه الالزام ثم لو سلمنا ما ذكروه لكان ايضا متوجها لانا نفرض ان يجب تعالى
دعا الى دين وحق وخاف من جهته ثم بعث من بعده بنيا آخر ينهى عن نقض ما امر به وعلى وجه يكشف القبح فهو داع الى خلاف
الدين وضد الحق ويحسن لكم بان يقبح اولى من قول ابي حنيفة بانه توجه الالزام ومما يلزمهم ايضا ان يصفوا الله
تعالى من فعل القبيح والجور والكذب بانه ظالم جائر كاذب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لان هذه الاوصاف
تتبع معنى الفعلية التي قد اضافوها اليه عز وجل وقد بينا فيما مضى من هذا الكتاب ما يراد على هذه الالزامات من الاعتراضات
والجواب بالروح لكل منها واوردنا في هذا الفصل ما هو لائق به وغير مستغن عنه

فصل في انا نفعل على سبيل التوليد

والدليل على انا نفعل على سبيل التوليد المباشرة من وجوب الوقوع ذلك
بحسب احوالنا وهو ايضا ثابت في المتولد ونحن ان يدل عليها دليل المدح والذم الذي بيناه ايضا في المباشر قائم في المتولد
فان الفعل والمذهب وهما الاصل في استحقاق الذم لا يكونان الا متولدين والامر ان الذي يستحق ايضا الشكر لا يقع الا
متولدا ويستند الافعال المتولدة من يعرف لا يحدها في المباشر منها انه يقع بحسب قدرنا وهذا الدليل لا يصح اعتماده ابتداء
في المباشر لانه مبني على ان يتقدم العلم به في المتولد انما بيناه على تقدم العلم به ومنها ان الافعال المتولدة تقع بحسب الاسباب
[illegible] الحركات بحسب الاعتمادات والصوت بحسب الصك فلو لم يكن من فعلنا لما وقع بحسب اسبابنا كفعل الغير
ولا يعترض على ذلك بما ذكرناه ان في الافعال المتولدة ما لا يقع بحسب القدرة والسبب كالالم لان وجود مثل الالم [illegible]
[illegible] الدليل ليس [illegible] وجود الدليل مع ارتفاع المدلول [illegible] جزء فلا بد من وجود
التأليف [illegible] وجوب وجوده لم يكن متولدا عن المجاورة [illegible] لو كان من فعله تعالى او فعلنا [illegible]
[illegible] ان المعتمد [illegible] على الجسم الرقيق [illegible] وقوله ان كان [illegible] فلو لم يكن الفعل
[illegible] ان لا يقع على ما تقدم ذكره وليس لهم ان يطعنوا على قولنا في التولد بان من شأن القادر
على الشيء ان يقدر على تركه وهذا لا يتم في المتولد وذلك ان من شروط القادر ان يقدر على الفعل وعلى ان لا يفعله
وليس الترك شرطا في كونه قادرا لان في الافعال ما لا ترك له [illegible] ذكروه بالقديم
او على ان الترك لا يجوز عليه وليس لهم ان يعترضوا بان القول بالتولد ينقض اصل المعتزلة في ان القدرة الواحدة

لا يفعل بها من الجنس الواحد في المحل الواحد في الوقت الواحد الا جزءا واحدا اذا قدرنا وضع احدنا يده على جزء واحد من
اجزاء جسم او سبعة لانه لا بد ان يكون فيه من التأليف بعدد ما جاوره من الاجزاء والجواب عن الاعتراض ان المحال
ها هنا مختلفة وانما صحت الاجزاء الكثيرة التأليف في هذا الجزء الواحد لامر يرجع الى حاجة جنس التأليف الى المحلين والا
فالمحال مختلفة وايضا فانا انما منعنا ان نفعل بالقدرة الواحدة على الشروط المختلفة اكثر من جزء واحد لئلا يؤدي
الى ما لا يحصر ولا يتناهى ارتفاع جهة الحصر وفي الموضع الذي ذكروه جهة الحصر ثابتة مع التعدي فان قيل كيف يكون المتولد
من فعله ويتعلق احكامه به مع وجوب وجوده عند السبب قلنا كما يكون من فعله وتتعلق احكامه به وان وجب وجوده
عند توفر دواعيه في الفعل المباشر وبعد فقد كان يجوز ان لا يقع هذا المتولد بان لا يفعل سببه على ان الوجوب
على بعض الوجوه لا ينافي التعلق لان فعل الملجأ واجب ولم يخرج وجوبه مع الالجاء من كونه فعلا له وهذه الجملة التي
ذكرناها تسقط كل الخلاف في هذا الباب فمن الناس من نفى افعال الجوارح ولم يثبت لاحدنا فعلا سوى الارادة
والفكر ومنهم من نفى ان يكون فعلا له كما تعدى محله وقال فيه انه حادث ولا محدث له [illegible]
طبع المحل ومما يبطل الطبع زائدا على ما تقدم في فصل كلامنا انه غير معقول على ما بيناه في غير موضع ولان الفعل يقتضي مؤثرا له
صفة المختار وهذا فرق بين ان يسنده الى طبع وليس له هذه الصفة المراعاة وبين ان ينفي تعلقه بجملة على
الجملة لان الخروج بالقول جميعا عما دل عليه الدليل وايضا فان القول بالطبع يقتضي ان لا يصح تحرك الجسم الى الجهات المختلفة
لان الطبع لا يوجب الا امرا واحدا

فصل في انه تعالى يفعل على سبيل التوليد

والذي يدل على ان احدنا يفعل متولدا انا بيناه [illegible] تعالى من وقوع افعالنا بحسب الاسباب ومقاديرها واثبات الدليل
على الوجه الذي يدل [illegible] ان المجاورة والاعتماد وغيرهما من الاسباب [illegible]
الا امر يرجع اليها [illegible] اختلاف القادرين [illegible] في وجوه قبح الافعال وحسنها فيجب ان يكون
بهذه الاسباب من فعله متولدة كما كانت من فعلنا كذلك وايضا كان يجب على هذا المذهب ان يجوز حصول المجاورة
بين الجوهرين ولا يوجد التأليف لانه لولا التوليد الذي ذكرناه لم يكن بينهما سبب يقتضي وجوده لا محالة وليس
على المخالف في هذه المسألة ان يعتذر في وجوب وجود التأليف مع المجاورة بان المحل لا يخلو منها كيف لان هذا المذهب
غير صحيح وقد بينا في غير موضع صحة خلو المحل منه بالجملة ثم ان هذه العلة تقتضي الا يكون التأليف متولدا من فعلنا ايضا
اذا اعتبرنا في التوليد من فعلنا بها ايضا اذا اعتبرنا في التوليد [illegible] ولا له ان يقول كيف يولد
المجاورة من فعله التأليف ومن شأن السبب جواز وجوده مع فقد المسبب [illegible]

ان الكون على سبيل المجاورة فلو وجد بعضه في الجزء منفردا ولا يجب التأليف وهذا القدر كاف في انفصاله من العلل
الموجبة وانما جاز في بعض المواضع وجود المسبب مع ارتفاع السبب فما له ضد كالعلم والتأليف لا ضد له على ان هذا العلم
ترجع على ابي علي في اثبات المجاورة من فعلنا مولدة للتأليف فاما تعلقه بانه تعالى لو فعل بالسبب لكان محتاجا اليه
ويشغل منه لكونه قادرا لنفسه فليس بصحيح لان ما يحتاج اليه الفاعل في فعله من حيث لا يصح وقوعه الا معه لا يسند
الحاجة فيه الى الفاعل الا ترى انه تعالى اذا فعل العرض المفتقر الى المحل لا يقول انه محتاج الى المحل في فعل هذا العرض واذا
فعل عرضا يحتاج الى غيره في كونه حكما كالعلم الى الجوهر لا يقول انه محتاج في فعل العلم الى الجوهر وانما يحتاج في الفعل الى
غيره من تعذر عليه ايقاعه وامتنع ايضا لكم في الغرض المقصود وبه حتى لم يفعل ذلك الشيء الذي فقد انه محتاج اليه والا
ومنع من قادر بعينه على خلاف هذا الوجه فالحاجة الى هذا القول لا تضيفها الا لعبد لقصوره الامتناع على بعض الوجوه
والقديم عز وجل قادر على ان يفعل اشياء هذا المسبب التي لم يعارضه في الغرض المقصود وبه من غير سبب فلا يجب ان
يكون محتاجا اليه وان كنا محتاجين الى الاسباب ولهذا لكان احدنا محتاجا في صعود السطح الى السلم من حيث لا
يتم له صعوده الا به او ما يقوم مقامه ولا يكون الطائر او من صعد السطح بالسلم محتاجا اليه لتمكنه من الصعود بغير سلم فان قيل
لو كان يفعل تعالى متولدا لكان انه بمنزلة العاجز الثقيل من فعله فقد علمنا انه يمنع الحجر الثقيل من التزاول في بعض الاوقات لكان
يجب ان يكون قد منعناه تعالى من فعله ايضا هو عز وجل عالم بانه لو لم يفعل الحركات فلا يرى منها الا ما منع ويعلم
انه لا يمنع بتسكين جزء يعجز لا يريده فلا يجب ان يكون ممنوعا لانه لو لم يسكن الجزء ما سكنه لكان تعالى لا بد ان يفعل ما يمنع
من هبوطه وانما يجب ان يكون ممنوعا لو اراد فعلا من الافعال فمنع احدنا منه الا ترى ان الضعيف والطفل اذا قبض على
يد قوي فسكنها والقوي لا يريد تحريكها لا يوصف بانه ممنوع من الحركة ولا يعتبر باطلاق العبارة في هذا الباب وقولهم
منعت الحجر من النزول وابعد من الوصول الى الارض [illegible] في ذلك مجاز ومستعار وهذا السؤال ينقلب على ابي علي بان
لم يقل به [illegible] لانه يذهب الى ان حركة الحجر [illegible] يجب ان يكون ممنوعا فان قيل لو فعل عز وجل
على سبيل التوليد لوجب ان يكون ممنوعا [illegible] في الفعل يفعل بسببه وهذا نقص في القادر ليس الامر على ما ظننته لانه تعالى
يقدر على ان يخترع من المسبب وان وجد السبب فهو يفعل نفسه في الفعل على كل حال وانما تعذر علينا في بعض الاوقات
ان يخترع من المسبب وجود السبب [illegible] ثم هذا السؤال ينقلب على ابي علي فلا وجه لذكره

فصل

في ان من يصح الفعل متولدا هل يجوز له ان يفعله بعينه مبتدأ وهل يصح من القديم
والمحدث في ذلك لا خلاف في ان ما يفعله [illegible] لا يجوز ان يفعله بعينه [illegible] والخلاف فيه عز وجل فان
ابا هاشم ذكر في بعض كتبه ان حاله في ذلك بخلاف حالنا وانه سوى في موضع آخر بين الامرين والصحيح انه لا يجوز ذلك
من قديم ولا محدث والذي يدل على ذلك انه يؤدي الى وجود الفعل من وجهين بالسبب ومبتدأ بالقدرة وهذا يفيد
ما افسد وجوده بقدرتين وقادرين وهذا دليل مشترك في نفي ذلك منا ومنه عز وجل وايضا فقد ثبت ان الوجود
لا يتزايد فلو صح فيما يقع متولدا ان يبتدأ لصح ذلك فيه مع تقدم السبب لان تقدمه لا يخرج ذلك القدرة وحال القادر وهذا
يقتضي جواز وجوده من الوجهين وهذا غير صحيح لان حاله قد وجد من الوجهين كحاله وقد وجد من احدهما في جميع الاحكام لوجب
ان لا يكون للوجه الثاني تأثير وما لا تأثير له في حكم معقول لا يصح اثباته وهذا الدليل ايضا مشترك في افعاله عز وجل
وافعالنا وايضا من حق ما يبتدأ بالقدرة ان يصح فعله وان لا يفعل ومن حق المتولد ان يجب وجوده بوجود سببه
مع ارتفاع الموانع واجتماع هذين الحكمين في فعل واحد متناف وهذا ايضا مشترك ومما يدل على ما ذكرناه ويخص افعالنا
ان من حق القدرة ان يفعل بها في كل وقت جزء من الحركة اذا كان المحل والوقت واحدا ولا يخرجها من هذا الحكم ان
يفعل بها سبب حركة فلو جاز ان يبتدأ بها فعل مسببه لجاز ان يفعله ويفعل الحركة الاخرى التي في وقت ان القدرة متعلقة بها
في هذه الحال مع فعل سبب الحركة الاخرى وانما قلنا ذلك لان الجمع بين هاتين الحركتين لا تنافي ولا تضاد والقدرة
متعلقة بهما وهذا يؤدي الى عدم انحصار مقدور القدر من الجنس الواحد في المحل الواحد والوقت الواحد ولا يخرج ذلك
حيث لا نقول ان القدرة تتعلق مع تلك الشرائط باكثر من جزء واحد وقد بينا ان ذلك لازم لهم لانهم [illegible] تعلقها
بكل واحد من الحركتين

باب الكلام في الاستطاعة وما يتعلق بها

فصل في اثبات القدرة والاشارة الى جمل احكامها

قد بينا فيما تقدم الطريق
الى اثبات القادر منا وهو صحة الفعل وبينا ان هذه الحال راجعة الى الجملة لا الى الاجزاء وما دللنا به على اثبات
الاكوان يدل على اثبات القدر فالطريقة واحدة ويدل ويزيد عليه انه لو كان بعض الاجسام قادرا لنفسه لوجب
ان يكون الاجسام كلها قادرة لان الجواهر متماثلة فما اختص به بعضها من صفات النفس يجب ان يرجع الى جميعها الا ادى
ذلك الى كونها مختلفة وكان يجب ان يكون مقدورها واحدا لان القدرة لو كانت متماثلة لوجب ان يكون مقدورها
واحدا وايضا كان يجب ان يرجع كونها قادرة لو كان للنفس الى كل جزء لان الصفات الذاتية تختص كل ذات منها
ولا تتعدى احكامها الى الجملة وايضا فكان يجب ان يكون مقدورها غير متناه من كل وجه كمقدورات القديم عز وجل
وايضا فكان يجب استحالة الخروج عن هذه الصفات لان الصفات النفسية لا تخرج الذوات عنها فاما الذي يبطل كون
الاجسام قادرة للنفس وللعلة سوى ما ضعف ذلك الى [illegible] فلم يبق الا انه كان يجب ان لا تبقى مقدورا [illegible]

لانه لا وجه لتعلق التخصيص والشاهد ولانه كان يجب ايضا ان يصح من القادر منا الاختراع في المحل كلها لانه لا وجه
يوجب وقوف ما يحدثه من الفعل على ابعاضها وايضا فالتزايد في كون احدنا قادرا معلوم وصحة التزايد في
الصفة يوجب انها عن علة وتبطل ما خرج عنها من الوجوه وكلها فاما ما يدل على وجوب وجود ما به يكون قادرا
ما تقدم من ان المعدوم لا يتعلق بغيره ولانه كان يجب كون احدنا قادرا فيما لم يزل فاما ما يدل على حلولها في بعض
القادر فهو ان القدرة لا بد فيها من اختصاص بمن توجب له الحال ولا فرق بين وجودها مختصة بمن عدمها
ولا اختصاص بمن دونها ما يعقل الا بان تحل في بعضه وايضا فان احدنا قد يجب عليه حمل الجسم الذي قد يتعذر حمله
باحدى يديه اذا حمله بكلتي يديه بل ربما تعذر ان يحمله باحدى اليدين و يحمله باليدين ولا وجه لذلك
الا ما نقول من وجوب حلول القدرة في المحل الذي يبتدي فيه الفعل لانه وان كان قادرا بجميع جسمه فقدر فمن
حيث لم يكن جميع قدره في يده لم يفعل بها مثل ما يفعل مع الاستعانة بغيرها فاما الذي يدل على ان القدرة
من الصحة فهو ان الموت بالصواعق يحال عند نقض المحل كالتاليف ووجود مقادير من الرطوبات واليبوسات و
الفقد الى المزاج وان لم يحصل بعض ما ذكرناه لم يكن معقولا وقد بينا فيما تقدم ان ما يرجع اليه كون الحي قادرا
من صفات حكمه الى المحل لا يجوز ان يوجب حالا لا ترجع اليه وكون الحي قادرا من صفات الجملة لا المحل وليس يجوز
ان يكون ما يوجب حكما للمحل يوجب حكمه للجملة مع ايجابه الحكم للمحل لانه كان يجب استحالة وجوده لا مع الايجاب لان
معلول العلة لا ينفصل من العلة وقد علمنا جواز وجود كما يشار اليها بالنصح من التاليف وغيره في الجماد وفيما
ليس بحي ولهذا كان يجب في هذا المعنى الموجب صفة الجملة والمحل ان يكون في نفسه على صفتين مختلفتين يتضمن وهذا
مستحيل في الذوات المحدثة لما كشفناه وليس لهم ان يقولوا لولا ان القدرة تحل الصحة لجاز ان يكون صحيحا سليما
ليس بقادر لانا نجوز ذلك ولا نمتنع منه وانما يخالف ابو علي فيه لاعتقاده ان المحل اذا احتمل ضدين لم يخل من ان يكون
من احدهما

فصل في ان القدرة لا بد من ان يكون لها مقدور وانها

تتعلق على سبيل الحدوث وليست بموجبة لو وجدت القدرة غير متعلقة بشيء لصح ان يفعل بها فنقض
ذلك حقيقة القادر لان القادر انما ينفصل من غيره بصحة الفعل منه على بعض الوجوه والممنوع لا يلزم على هذا لان الفعل
لا يصح منه متى ارتفع المنع والا يجري مجرى العاجز ومن ليس بقادر وليس كذلك لو لم تكن القدرة متعلقة لان الفعل
كان لا يصح بها مع ارتفاع كل منع وعلى كل وجه وتشتمل هذا الجواب يجب [illegible] كونه تعالى قادرا فيما لم يزل لانه
كان وجود الفعل في تلك الاحوال لا يصح لا لامر يرجع الى الفعل لا الى القادر والقدرة وان تعلقت

قدرتنا بالضدين فهي متعلقة بان يوجد كل واحد بدلا من صاحبه فلم يتعلق بما يصح وجوده وكذلك القدرة تتعلق بما يمتنع في الثاني
وان كان لا يصح وقوعه في الثاني لان هذا المقدور المتعلق بالثاني لم يصح من القادر قبل الثاني لامر يرجع اليه والى
اختصاصه بالوقت فهو يصح في وقت من الاوقات وعلى وجه من الوجوه وليس كذلك لو لم تكن القدرة متعلقة بمقدور
على ان القدرة وان كان لا يصح ان يفعل بها في الثاني ما يختص بالثالث فهي متعلقة في كل وقت بما يصح وقوعه في الثاني اذا
ارتفع المنع فاما الكلام في ان تعلق القدرة لا يكون الا لوجه الحدوث فقد مضى في هذا الكتاب مستقصى يجب بناء القادر
لا يفيد الا على الحدوث فاما الكلام في ان القدرة غير موجبة للفعل فهو انها لو كانت موجبة لم يخل من ان توجب ايجاب
العلل او ايجاب الاسباب ولا يجوز ان يكون علة لان العلة انما توجب لغيرها حالا ولا يتعلق به الا وهي موجودة وهو موجود
وهذا يستحيل في تعلق القدرة بالمقدور لانها لا تتعلق به الا وهو معدوم فاذا وجد بطل التعلق وايضا لو كانت علة في حدوث
المقدور لكان وجه حاجته الى الفاعل حدوثه وهذا يوجب في القدرة ان يكون حادثة ايضا عن علة اخرى توجبها ويتصل
ذلك بما لا نهاية له على انه لا يجوز المنع من مقدور القدرة ولا يجوز ذلك في معلول العلة ومتى قيل انها علة وجوز المنع
فقد صرح بانها سبب واما الذي يبطل ان يكون سببا فهو انه كان يجب ان يكون مقدورها فعلا لله عز وجل لان المسبب من فعل
فاعل السبب وهذا قد بيناه في باب الكلام في التوليد واذا ثبت ما قدمناه من تعلق القدرة بالضدين لم يجز ايضا
ان يكون موجبة لانه ليس احدهما بالوجود اولى من الاخر ولان الضدين المقدور متعلق باختيار القادر ووجود احدهما بعد
وجود السبب يخرج المسبب من اختيار القادر والتعلق بهذا وجب ايضا فان المنع من المسبب مع وجود السبب جائز وهذا يبطل غرض
القوم في القول بان القدرة موجبة واخراجهم الى القول بجواز خلوها من الفعل وتقدمها ومتى قالوا ان الفعل لا يجوز وجوده الا
معها ولا يجوز وجودها الا معه وهي سبب فيه لزمهم الا يكون القدرة بان تولد الفعل اولى من ان يولدها لان السبب انما يتميز من المسبب
بان يصح على حال من الاحوال وجوده مع المنع من المسبب ولا يجوز ان يدعى حاجة القدرة في وجودها الى المقدور لانه لو دل
على جواز وجود المقدور مع عدم القدرة لان وجود المحتاج اليه مع عدم المحتاج جائز ولانه كان يجب صحة وجودها مع امثال
مقدورها لان المحتاج لا يجوز ان يحتاج الى شيء مخصوص بل اليه او الى مثله في جواز وجودها معه لان ما يحتاج الى غيره لا يصح

وجوده مع ضده فكان يجب استحالة وجود نوع القدرة مع ضده لما ذكرناه وقد علمنا جواز ذلك **فصل**

في ان القدرة تتعلق بالمتفق والمختلف والمتضاد من اجناس مقدورات العباد وكيفية تعلقها بذلك ووجوهه

قد علمنا انه متى يصح من احدنا بعض اجناس مقدورات العباد فقد صح منه جميع ولهذا متى قدر على ان يعتمد في جهة فلا بد من ان يكون قادرا على ان يعتمد في غيرها ومتى قدر على جنس من الاصوات قدر على سائرها ومتى قدر على الارادة قدر على الاعتقادات والنظر وما اشبه ذلك من افعال القلوب ومتى صح ان يتحرك منه جهة يسرة اذا زالت الموانع فلولا ان القدرة تتعلق بالقدرة لم يجب هذا الحكم المعلوم ضرورة وليس لاحد ان يعلق ذلك بان الله تعالى اجرى العادة بان يفعل في القدرة المتغايرة المتعلقة بما ذكرناه وذلك ان هذا يوجب وجود ما لا يتناهى من القدر فينا لان الجهات التي يصح ان يتحرك اليها لا تتناهى ولاستمرار هذا الحكم ووجوبه سار الحكم سائر الواجبات فاسناده الى العادة وحكم الواجب كاسناد جميع الواجبات الى العادات على ان ما طريقه العادة لا بد اختلافه بالازمان وفي البلدان وعلى بعض الوجوه وقد علم العقلاء كذب من اخبرهم عن بعض البلاد بان فيها من يحمل الحجر الثقيل ويتعذر عليه حمل الخفيف ويتحرك منه كيف شاء ويتعذر عليه ... التحرك يسيره ويبين ذلك ان العلوم لما اختصت بجنس دون غيره وضرب دون ما عداه امتنع في العالمين الاختصاص بجنس او ضرب من غير نقضه وكذلك القول في الارادة لانها تجري مجرى العلوم في الاختصاص والشهوة لما جرت مجرى القدرة في التعدي الى اشكال الجنس لم يجز ان يكون في الناس من يشتهي شيئا ولا يتعلق شهوته باشكاله واما على سبيل ... ومما يدل على ان القدرة تتعلق بالضدين والمختلفين ايضا وان لم يكونا متضادين انا قد علمنا امتناع تصرفنا ... وقصودنا ووقوعه بحسبها ولو كانت القدرة مختصة بالشيء دون خلافه وضده لم تقف الافعال على دواعينا واختيارنا بل كان يجب ان يكون ذلك تابعا للقدرة وما هي متعلقة به فكان لا يمتنع ان يوجد الداعي الى الحركة في جهة فيقع منه الحركة في غيرها وايضا فلو تضاد قدرة الضدين لتضاد كون احدنا قادرا على الضدين ولكان يجب من ذلك استحالة وجود قدرتي الضدين في محلين منا لان ما يتضاد من الاحوال على الجملة لا فرق في الاستحالة بين وجوده في محل واحد منها وبين وجوده في محلين كالعلم والجهل وكان يجب ايضا لو تضاد كون احدنا قادرا على الضدين ان يتضاد كون القديم تعالى

قادرا عليهما لان كل صفتين تتضادان على بعض الموصوفين فهي تتضاد على جميعهم من غير اعتبار باختلاف وجه الاستحقاق وقد علمنا انه تعالى يقدر على الضدين واعلم ان القدرة يصح ان يفعل بها في كل محل مع ارتفاع المنع ولا ينحصر متعلقها من هذا الوجه الا بانحصار المحال ولهذا يصح من كل قادر ان يفعل في كل محل مع ارتفاع المنع والقدرة تتعلق ايضا بمقدورها في الاوقات متى بقيت فان في بقائها شكا ولهذا يصح ان يفعل القادر بها الافعال ابدا باقية فهي من هذا الوجه ايضا لا تتناهى مقدوراتها ويتعلق ايضا من الاجناس المختلفة من مقدورات العباد بما لا نهاية له وهذا يصح في افعال القلوب كالارادات والاعتقادات فاما افعال الجوارح فالقدرة تتعلق بكل مختلف يصح وجوده فيها ولا يكون ذلك الا منحصرا لان الذي لا ينحصر من افعال الجوارح هو المتضاد والمتماثل وقد يتعلق القدرة بالمتضاد لكنها تتعلق به على البدل ولا يتعلق من الجنس الواحد اذا كان المحل واحدا والوقت ايضا واحدا الا بجزء واحد يدل على ذلك انها لو تعلقت باكثر من واحد لم ينحصر متعلقها من هذا الوجه بل لا بد انها لما تعلقت بالفعل في الاوقات والمحال وبالمختلف لم ينحصر تعلقها من هذه الوجوه ولان كل متعلق بغيره متى تعدى الواحد في التعلق بما يماثله متعلقه كالقدرة والشهوة فمتى انحصر متعلقه لم يتجاوز الواحد كالعلوم والارادات فلا يجوز ان يكون مقدور القدرة في الجنس والوقت والمحل واحدا غير متناه ان ذلك يقتضي ان يقدر احدنا على حمل اعظم الجبال ولا يتفاضل القادرون فيما لا يصح ان يحملوه وينقلوه وكان يجب ايضا ان لا يصح من احدنا ان يمانع القديم الذي يقدر نفسه ويجب ايضا ان لا يخف على احدنا حمل الحجر اذا اعانه عليه غيره لو استقل به ... على حمله ويجب ايضا الا يصح ان يكون احدنا مضطرا الى شيء من افعال القلوب كالعلوم والارادات ولا افعال الجوارح واعلم ان المتولد كالمباشر في الحكم الذي ذكرناه وهو انه لا يصح ان يفعل منه في الجنس الواحد بالقدرة الواحدة اكثر من جزء واحد وكذا اقدار القلوب تساوي في هذه القضية اقدار الجوارح وكل حكم ذكرناه في هذا الفصل هو عام لجميع اجناس القدر معدومها وموجودها لان القدر وان كانت مختلفة الاجناس من حيث كان متعلقها فهي متفقة الاحكام في التعلق ووجوه شروطه وخصوصه **فصل**

في الدلالة على ان القدرة يجب ان تتقدم الفعل

ما يدل على وجوب تقدمها ان القدرة انما يحتاج اليها لاخراج المقدور وتعلقه من العدم الى الوجود ونقل الموجود الى الوجود محال فيجب ان تتعلق بالمعدوم وتخرج بوجوده من التعلق به ولا يلزم على ما ذكرناه الارادة لانها لا يحتاج اليها لنقل المراد من العدم الى الوجود وانما هي جهة تؤثر في وقوعه على وجه دون غيره فلهذا وجب ان يقارن المراد وكذلك القول في العلم الذي يؤثر في الفعل لانه انما يحتاج اليه في الفعل المحكم لتاثيره في ظهر الحدوث والوجود بل في جهة الاحكام كما قلناه في الارادة ولا يلزم

وجوده مع ضده فكان يجب استحالة وجود نوع القدرة مع ضده لحركة وقد علمنا جواز ذلك

فصل في ان القدرة تتعلق بالمتفق والمختلف والمتضاد من اجناس مقدورات العباد وكيفية تعلقها بذلك ووجوهه

قد علمنا انه متى يصح من احدنا بعض اجناس مقدورات العباد فيصح
منه الجميع ولهذا متى قدر على ان يعتمد في جهة فلا بد من ان يكون قادرا على ان يعتمد في غيرها ومتى قدر على جنس من الاصوات
قدر على سايرها ومتى قدر على الارادة قدر على الاعتقادات والنظر وما اشبه ذلك من افعال القلوب ومتى صح ان يتحرك يمنة
صح يسرة اذا زالت الموانع فلولا ان القدرة تتعلق بالقدرة لم يجب هذا الحكم المعلوم ضرورة وليس لاحد ان يعلق بالعادة
ذلك وان الله تعالى اجراها بان يفعل في القدرة المتغايرة المتعلقة بما ذكرناه وذلك ان هذا يوجب وجود ما لا يتناهى من القدر
فيما لان الجهات التي يصح ان يتحرك اليها لا يتناهى واستمرار هذا الحكم وجريه مجرى سائر الواجبات فاسناده الى العادة
وحكم الواجب كاسناد جميع الواجبات الى العادات على ان طريقة العادة لا يمتنع اختلافها بالازمان وفي البلدان وعلى
بعض الوجوه وقد علم العقلاء كذب من اخبر عن بعض البلاد بان فيها من يحمل الجسم الثقيل ويتعذر عليه حمل الخفيف ويتحرك يمنة
كيف شاء ويتعذر عليه مع رفع الموانع الحركة يسرة يبين ذلك ان العلوم لما اختصت بجنس دون غيره وضرب دون ما عداه
استمر في العالمين الاختصاص بجنس او ضرب من غير تعدد وكذلك القول في الارادة لانها تجري مجرى العلوم في الاختصاص والشهوة
لما جرت مجرى القدرة في التعدي الى امثال الجنس لم يجز ان يكون في الناس من يشتهي شيئا ولا يتعلق شهوته بامثاله وانما هو
على حسب مصلحته ومما يدل على ان القدرة تتعلق بالضدين وبالمختلفين ايضا وان لم يكونا متضادين انا قد علمنا انتفاع
نفر منه ايضا وقصودنا ووقوعها بحسبها ولو كانت القدرة مختصة بالشيء دون خلافه وضده لم تقف الافعال على دواعينا
والمختار منا بل كان يجب ان يكون ذلك تابعا للقدرة وما هي متعلقة به فكان لا يمتنع ان يدعوه الداعي الى الحركة في جهة وتوجد
منه الحركة في غيرها وايضا فلو لم تصح قدرة الضدين لصح كون احدنا قادرا على الضدين وهو محال لكن من ذلك
استحالة وجود قدرتي الضدين في محلين منا لان ما يتضاد من الاحوال على الجملة لا فرق في الاستحالة بين وجوده في محل او
فيهما ومن وجوده في محلين كالعلم والجهل وكان يجب ايضا لو تضادت كون احدنا قادرا على الضدين ان يتضاد كون القديم تعالى

قادرا عليهما لان كل صفتين تتضادان على بعض الموصوفين فهي تتضاد على جميعهم من غير اعتبار باختلاف وجه الاستحقاق
وقد علمنا انه تعالى يقدر على الضدين واعلم ان القدرة يصح ان يفعل بها في كل محل مع ارتفاع المنع ولا يحصر متعلقها من هذا
الوجه الا بانحصار المحال ولهذا يصح من كل قادر ان يفعل في كل محل مع ارتفاع المنع والقدرة تتعلق ايضا بالمقدور
في الاوقات متى بقيت فان في بقائها شكا ولهذا يصح ان يفعل القادر بها الافعال ما دامت باقية فهي من
هذا الوجه ايضا لا تتناهى مقدوراتها وتتعلق ايضا من الاجناس المختلفة من مقدورات العباد بما لا نهاية له وهذا يصح
في الافعال للقلوب كالارادات والاعتقادات وفي افعال الجوارح فالقدرة تتعلق بكل مختلف يصح وجوده
فيها ولا يكون ذلك الا منحصرا لان الذي لا ينحصر من افعال الجوارح هو المتضاد والمتماثل وقد تتعلق القدرة بالمتضاد
لكنها تتعلق به على البدل ولا تتعلق من الجنس الواحد اذا كان المحل واحدا والوقت ايضا واحدا الا بجزء واحد يدل
على ذلك انها لو تعلقت باكثر من واحد لم ينحصر متعلقها من هذا الوجه بل لا لما انها لما تعلقت بالفعل في الاوقات
والمحال بالمختلف لم ينحصر تعلقها من هذه الوجوه ولان كل متعلق بغيره متفصلا متى تعدى الواحد في التعلق بما يناه متعلقه
كالقدرة والشهوة ومتى انحصر متعلقه لم يتجاوز الواحد كالعلوم والارادات فلا يجوز ان يكون مقدور القدرة في الوقت
والمحل واحد غير متناه ان ذلك يقتضي الاستعداد على احدنا حمل اعظم الجبال ولا تفاضل القادرين فيها فلا يصح ان يحمله
وينقله وكان يجب ايضا ان يصح من احدنا ان يمانع القديم الى درفعه ويجب ايضا ان لا يخف على احدنا حمل الجسم
اذا اعانه عليه غيره لو استعان به يديه مع على حمله ويجب ايضا الا يصح ان يكون احدنا مضطرا الى شيء من افعال
القلوب كالعلوم والارادات ولا افعال الجوارح واعلم ان المتولد كالمباشر في الحكم الذي ذكرناه وهو انه لا يصح
ان يفعل منه ومن جنس واحد بالقدرة الواحدة اكثر من جزء واحد وكذا اقدار القلوب تادى في هذا القضية قدر
الجوارح وكل حكم ذكرناه في هذا الفصل هو عام في جميع اجناس القدر وهي موجودة لان القدر وان كانت مختلفة
الاجناس من حيث كان متعلقها فهي متفقة الاحكام في التعلق ووجوه شروطه وخصوصه

فصل في الدلالة على ان القدرة يجب ان تتقدم الفعل

ما يدل على وجوب تقدمها ان القدرة
انما يحتاج اليها لاخراج المقدور وتعلقه من العدم الى الوجود ونقل الموجود الى الوجود محال فيجب ان تتعلق بالمعدوم
وتخرج بوجوده من التعلق به ولا يلزم على ما ذكرناه الارادة لانها لا يحتاج اليها لنقل المراد من العدم الى الوجود وانما
هي جهة توثر في وقوعه على وجه دون غيره فلهذا وجب ان تقارن المراد وكذلك القول في العلم الذي يؤثر في الفعل
لانه انما يستمر الفعل المحكم لتاثيره في طريقة حدوث والوجود دليل في جهة الاحكام كما قلناه في الارادة ولا يلزم

ايضا السبب المقارن لمسببه لان السبب لا يخرج المسبب من العدم الى الوجود بل المخرج له على الحقيقة كون القادر قادرا
والسبب كالآلة فيه والوصلة اليه فان قيل فما ذكرناه من وجوب مقارنة الارادة لما تؤثر فيه من حيث كانت كالعلة
بالنظر وانه جهة لوقوع الاعتقاد علما ومع ذلك متقدم غير مقارن فالجواب عنه ان الارادة انما وجبت
مصاحبتها لما تؤثر فيه او مصاحبتها لاول جزء منه اذا لم يمكن المصاحبة لجميع كالخبر والامر لجواز وقوعه على وجوه مختلفة فاذا
احتمل وجوها وجب ان يكون ذلك لامر يقارن وليس كذلك العلم الواقع عن نظر الانسان مع تقديم النظر لا يصح ان يقع الاعتقاد
الا علما وكذلك واحده وجرى العلم في هذا الباب مجرى سائر المتولدات في انها لا تحتاج في وقوعها على وجه الى
مؤثر مصاحب بل المؤثر فيها يكون مقارنا للسبب لان الموجد للسبب المسبب في حكم الموجود ولهذا وجبت مصاحبة كون
الفعل المحكم ابتداء لما يؤثر فيه من العلم ولم يجب ذلك في المتولد وان كان محكما وقد قيل في هذا ايضا انه غير ممتنع
ان يقال ان المؤثر في كون الاعتقاد الواقع عن النظر علما هو كون الناظر في تلك الحال التي يكون الاعتقاد فيها عالما
بالدليل على الوجه الذي يدل عليه بشرط ان تقدم النظر وليس يمتنع في بعض الاحكام ان يكون لها شرط متقدم عليها بدلالة
ان فعل القبيح لا يستحق به الذم الا بشرط تقدم كونه عالما بقبحه او في حكم العالم وانما جعل المؤثر كونه عالما بالدليل
بالشرط الذي ذكرناه ولم يسند الى النظر المتقدم لان الناظر لو خرج من كونه عالما بالدليل لشبهة دخلت عليه لم يقع ذلك
الاعتقاد في الثاني علما فان قيل الفعل قد يحتاج الى امور كثيرة يقارن وجوده كالمحل والبنية فيما يحتاج الى بنية من
علم وقدرة وحياة والعلم ايضا يحتاج الى الحياة في حال وجوده فلا احتاج الفعل الى القدرة وكانت مصاحبة
لها ما المعتبر في هذا الباب يجري مجرى ما لا يحتاج اليه والفعل المستقر الى محل لم يحتج الى ان يحصل له الوجود وانما احتاج
اليه في وجوده وعند وجوده وكذلك ما يحتاج الى المعاني في المحل انما يحتاج اليها في وجوده لا يحدث بها فوجد
ولهذا احتاج الى هذه الامور كلها في حال بقائه واستمرار وجوده كما احتاج اليها في ابتداء وجوده والقدرة
لم يحتج اليها الفعل في وجوده بل يتجدد بها الوجود فافترقت كل ما ذكرتموه وهذا الذي ذكرناه دليلا في اصل
المسئلة لجاز ويمكن ان يقال لو احتاج الفعل في ابتداء وجوده الى القدرة لاحتاج اليها مع البقاء واستمرار الوجود
قياسا على المحل والمعاني التي يحتاج اليها في المحل فان قيل اليس في الافعال ما يحتاج الى آلات يقترن بها فلا يوجد
القدرة في ذلك مجرى الالة فليس يجب من الالات مصاحبة الفعل الذي يحتاج اليها الا ما كان مما يفعل في ما حكم
المحل كالسكين في القطع والجناح في الطيران وما يجري مجراهما والنار في الاحراق انما وجبت فيها المقارنة لانها تفعل
في الجسم المحترق فلا بد من وجودها في تلك الحال فاما الذي كانت القوس آلة في الاصابة ولم يكن محلا لها وجب تقدمها

وجاز ان يقع الاصابة مع خروجها عن صفتها والقدرة على ما بيناه تخالف هذا كله لان جهة الحاجة اليها يقتضي التقدم دون المقارنة
والقدرة بالجملة جوزنا وقوع الفعل بالقدرة معدومة وان لم يجز ذلك في الجارحة المعدومة ودليل آخر ومما يدل ايضا على ذلك ايضا
وجود المقدور متى خرج من كونه مقدورا وانما خرج في حال بقائه من القدرة لوجوده والوجود حاصل له في حال الحدوث
فيجب خروجه بالحدوث من تعلق القدرة وعلى هذا اسولة منها ان يقال لم زعمتم ان الباقي لا يخرج من المقدور والجواب
عن هذا انا قد علمنا ان الجسم لا يكون في حال بقائه مقدورا والا جاز كما كان في حال عدمه لانه لو لم يكن كذلك لكان تعالى
في كل وقت يجدد الفعل وكان يجب ان يصح ان يفعله وهو موجود في الوقت الثاني كالصنعين وقد علمنا استحالة ذلك
ومنها ان يقال ان مقدور القدر لا تبقى وذلك مبني على البقاء والجواب عن ذلك ان من قال من الشيوخ ببقاء بعض
مقدورات القدر يجب عن ذلك بان يبين الدلالة على بقاء ما نقول ببقائه منها ومن يقطع على انها لا تبقى او شك في
ذلك يمكن ان يجيب عن السوال بان يقول لو قدرنا بقاءها لاستغنت عن القدرة وانما استغنت لوجودها والمقدور
في هذا الموضع كاف على انا قد بينا ان الجسم الباقي يخرج من المقدور لاجل وجوده فيجوز ان يجعل اصلا في كل موجود ان
لم يجز عليه البقاء ومنها ان يقال ان عندكم ان الاعتماد سفلا يحتاج في استمرار وجوده الى وجود الرطوبة ولا يحتاج في
وجوده اليها فالا جرت القدرة مجرى ذلك والجواب انا لا نقول ان الاعتماد سفلا يحتاج في استمرار وجوده
الى الرطوبة والذي نقوله ان الاعتماد اذا وجد وجب عدمه في الثاني الا ان يمنع منع وجود الرطوبة مانع من عدمه
واذا لم يمنع استمرار وجوده وكان باقيا ومنها ان يقال اذا كان الفعل لا يجوز ان يكون حسنا او قبيحا في حال
بقائه وكان كذلك في حال عدمه تثبت ان كانت صفة الوجود واحدة فلم لا يجوز مثل ذلك في القدرة فالجواب
ان المؤثر في حسن الفعل وقبحه وجوه يحدث عليها لا يتجدد له في حال البقاء فهذا اخص الحسن والقبح بحال الحدوث ومثل
هذا يجب ان يستغنا عن الارادة وانها تؤثر في الفعل في حال حدوثه ولا تؤثر في حال البقاء وكذلك كون
العالم عالما يؤثر في المحكم من الافعال في حال الحدوث دون حال البقاء لان الوجه الذي تؤثر فيه الارادة والعلم يختص بحال
الحدوث دون البقاء وقد مضى هذا من كلامنا في الدليل الاول في الجملة ليس ينكر ان يكون بين الباقي والحادث
فرق وان يكون بعض الاحكام يتعلق باحدى الحالتين دون الاخرى بعد ان يكون ذلك الحكم معقولا وجهته ايضا معقولة
ويجب ما يدل عليه الدليل من ذلك والقدرة بخلاف هذا كله لان جهة الحاجة اليها هي نقل الفعل من العدم الى الوجود
فبوجوده يجب ان يستغني عنها ويتساوى في ذلك الموجود الحادث والباقي وبمثل كلامنا هذا يسقط طعنهم بان
الفعل يتعلق عندهم بالفاعل في حال الحدوث ولا يتعلق به في حال البقاء ولانا لا نثبت الفعل محتاجا الى فاعله في حال الحدوث

ولانه بل يقول بالدخول في الوجود فقد استغنى عنه ويقول من يقول انه متعلق به في حال حدوثه فمعنى ذلك ما ذكرناه لانه
تغييره انه لولا تقدم كونه قادرا لاستحال ان يوجد فيها بلا فصل لها حدث وهذا لا يوجد الباقي وربما عبر بان الحال
التي هي من كونه قادرا مريدا قد يؤثر في الوجوه التي يحدث عليها ومثل هذا لا يكون في حال البقاء وبسط
اصحابنا بان الكون يمنع في حال الحدوث دون البقاء لانا قد بينا انه لا تنكر الفرق بين الحالتين اذا كانت
فيه وجوه صحيحة وقد قيل ان المنع في الكون انما اختص حال الحدوث لان المنع انما يتعلق بالفاعل والكون الحادث
متعلق بالفاعل والكون الحادث متعلق بالفاعل على التفسير الذي بيناه والباقي لا يلزم ذلك فيه دليل اخر
ومما يدل على تقدم القدرة ان شاهد كون القادر قادرا بالقدرة ولا يختلف في ذلك باختلاف القادرين
وان بعضهم يقدر لنفسه وبعضهم يقدر بقدرة كما لم يختلف الحال في كونه مدركا في هذا الحكم وان اختلفت جهات استحقاقهم
لهذه الصفات واذا تقررت هذه الجملة فلو كان احدنا لا يقدر الا على موجود لوجب في القديم مثله بل مثل ذلك في
تقدم كونه قادرا لكونه فاعلا ووجب فيه مثل ذلك لوجوب المطابقة التي ذكرناها بين القادرين والعالمين في
كيفية التعلق ومما يطعنون به في هذا الدليل ان الله تعالى يقدر على اجناس لا يقدر عليها احدنا ويقدر على الاختراع ولا يقدر
عليه احدنا وانه تعالى يقدر من كل جنس على ما لا نهاية له من الجنس الواحد في الوقت الواحد والمحل الواحد وانما لا نقدر على ذلك لان لا
يمكن فرع ما اعتبرناه ولم يرجع الاختلاف فيه الى كيفية التعلق وحقيقة القادر بل الى امور خارجة عن ذلك والقديم
تعالى وان اختص باجناس لا نقدر عليها وقدر على الاختراع الذي لا يصح منا وعلى ما لا يتناهى على الشروط المذكورة
ولم نقدر على ذلك فكيفية كونه قادرا اعني ذلك راجع الى كيفية كونه قادرا وهي جهة الاحداث والايجاد
وانما وجبت التسوية في هذه الجملة دون غيرها دليل اخر ومما يدل على تقدم القدرة ما دللنا به على تعلقها
بالضدين فلو وجب كونها مع مقدورها لوجب اجتماع الضدين واقوى ما طعن به على هذه الطريقة ان يقال هي قدرة
على الضدين الا انها لا تؤثر في احدهما الوجود بمقارنته ومصاحبته ومتى لم تقارنه لم يصح ما يؤثر فيه ويصح ان تتقدم
عليه من الضدين غير موجودة مع واحد منهما فيرانها اذا اثرت في بعض مقدوراتها وخرج بها من العدم الى الوجود
اثرت فيه مصاحبة وهذا السؤال على الترتيب الذي بيناه لا يوجد جوابه عنها في كتب الشيوخ المسطورة
كلها على التفصيل لانهم لم يتكلموا في هذه المواضع تعلقوا بالرد على المذهب المحكي عن ابن الراوندي من انها تكون
قدرة على الضدين ولا بد من وجود احدهما بوجودها وانها لا تعرى من احدهما وبسطوا الكلام في هذا الفصل اقوى بسط
بشبهه وبسطوا الكلام ثم تركوا موضع الاشتباه الذي اشرنا اليه وليس هذا اذا لم يقل هذا الذي حكيناه عن ابن

الراوندي ولا غيره وجب ان نعدل عن نصرة هذه الدلالة والكلام كله مبني عليه والذي يجب ان يقال في ابطال هذا
السؤال ان القدرة اذا كانت متعلقة بالضدين ومؤثرة في احدهما متى اثرت المصاحبة لم يخل في هذه الحال التي
وجد بها مقدورها من ان تخرج من التعلق بالضد الاخر او الاضداد الاخر او لا تخرج ويكون التعلق باقيا فان خرجت
من التعلق بالاضداد وجب ان تخرج من التعلق بهذا المقدور في هذه الحال لان دخولها في التعلق بالبعض دخول في التعلق
بالكل الا ترى انها متى وجدت تعلقت بالجميع وخروجها من التعلق بالبعض خروج من التعلق بالجميع لانها اذا عدمت خرجت
من كل التعلق ولو خرجت من التعلق بالكل لما اثرت في هذا المقدور الموجود لانها انما تؤثر فيه لثبوت تعلقها به
قبل انها ما خرجت من التعلق بالاضداد بهذا المقدور في هذه الحال فقد صح ثبوت التعلق لا بد من صحة الفعل على وجه من الوجوه
وقد علمنا ان الاضداد بهذا الفعل لا يصح ان توجد في هذه الحال البتة فكيف يكون التعلق ثابتا وحكمه مرتفعا ايضا
فان حقيقة تعلق القدرة بالمقدورات كلها لا بد من ان تكون معقولة متفقة في الكل ما يتعلق بها وليس يخلو امره ان يكون
معنى التعلق هو صحة التاثير او وقوعه وثبوته فان كان الاول فيجب ان لا يكون متعلقة والفعل موجود لان الوجود
يخرج بالثبوت عن الصحة وان كان الثاني وجب ان لا تكون القدرة متعلقة بمقدوراتها قبل ان تؤثر فيها ولا توجد
حادثة من مقدوراتها مع انها متعلقة بها لان الثبوت ههنا مرتفع ومحال ان نثبت معنى التعلق فيكون فيما وجد له
حقيقة وفيما لم يوجد له حقيقة اخرى لان ذلك ينقض الاصول والدليلان اللذان قدمناهما في صدر هذا الفصل على ان
القدرة متقدمة وبيناهما على ان الوجود يحيل تعلق القدرة ويبطل الحاجة اليها يفسد هذا الطعن الذي حكيناه ورتبناه

فصل في الكلام على بقاء القدرة وبيان الصحيح منه

ذهب البغداديون من المعتزلة الى ان القدرة لا تبقى وكذلك قولهم في سائر الاعراض وذهب ابو علي وابو هاشم واصحابهما الى القطع
على بقاء القدرة والصحيح والشك في ذلك والتوقف عن القطع في القدرة على بقائها او عدمها في الثاني لفقد الدليل
القاطع على احد الامرين وان الشك فرض من لا دليل له الا انه مع الشك لا بد من التجويز لكونها من الجنس الذي لا يبقى
او يبقى واما المنع من القطع على احد الامرين لفقد الدليل فلان البلخي ومن وافقه من البغداديين تعلقوا في انها لا تبقى
على ان الباقي يجوز ان يبقى وان لا يبقى الا بالبقاء والاعراض كلها لا يجوز عليها البقاء لان البقاء لا يجوز ان يحلها
ولا يوجب لها صفة وقد بينا في مواضع كثيرة من كتبنا ان البقاء ليس بمعنى وابطلنا مذهب من قال بذلك
وبينا ان الصفة انما تستند الى معنى اذا تجددت وحدثت وليس للباقي بكونه باقيا صفة ذات فائدة وصفة بذلك
ان وجوده مستمر فالتعليل باطل ولو كانت ههنا صفة لم يجز اسنادها الى معنى لوجب حصولها الا ترى انه متى استمر وجوده

فغايته من كونه باقيا ومتى وجد حالة واحدة لم يكن باقيا والصفة انما يستند الى علة اذا كان يجوز حصولها وان لا تحصل والشرط
كله واحده واما ابو علي وابو هاشم من بعده فانهما استدلا على بقاء القدرة بان احدنا يمكنه ان يامر غلامه بمناولته
كوز بينه وبين الغلام وبينه ويمكن ان يهم الغلام اذا لم يشأ ولم يجد ان يبقى من الزمان القدر الذي يقطع المسافة ويقطع
المسافة لو شاء قطعها ولا يمكن ان يهم على ان لا يفعل ما لا بد له فيجب ان يكون باقيا فيه وهو في مكانه من القدرة قد يجب
المسافة لا يكون كذلك الا بان يجوز عليها البقاء حتى اذا قطع المسافة التي بينه وبين الكوز تناول بقدرته الكوز فلان القدرة
لا يصح ان يكون قدرة على ما لا يصح وقوعه بها على وجه وهذا استدلال باطل [illegible] من الممكن ان يقال ان القدر الباقي
فيه وهو في مكانه قدرة على المشي وان تعذرت عليه المشي ولم يبعد المسافة وحده ولم يمكن قطعها والذي يدل على انها قدرة
على المشي وانها لو فعلت فيه في اقرب المواضع الى الكوز يصح تناوله بها وليس لاحد ان يقول فيجب ان تفعل القدرة
فيه وهو بعيد من الكوز الا يكون قدرة على تناوله لان التناول بها لا يصح على وجه من الوجوه وانما كان يصح [illegible] وذلك
ان [illegible] ان يكون قدرة على تناول الكوز وان فعلت فيه وهو على بعده [illegible] قدرة على المشي ولهذا بانها لو
فعلت فيه وهو قريب من الكوز [illegible] ولهذا نقول لا انها قدرة عليه لم يصح ذلك [illegible] في هذه المسئلة ان القدرة
[illegible] في الاوقات المستقبلة والاماكن البعيدة ان القدرة الموجودة في القادر في اول وقت قدرة على ما يقع
في الوقت [illegible] ولكن نعلم انه لا يصح منه ان يفعل بهذه القدرة في الثاني المقدور الذي يقع في الثاني وان كانت قدرة عليه
[illegible] يقولون ايضا ان القدرة الموجودة في القادر [illegible] قدرة في الثاني على الكون بالبصرة وان كان لا يصح [illegible]
[illegible] من الوجوه فاذا قيل لهم كيف يكون قدرة على ذلك وهو مما لا يصح بها على وجه [illegible] بان يقولوا ان القدرة
وان كان لا يصح ان يفعل بها في الثاني ما يقع في الثاني فهي قدرة عليه [illegible] الا انه [illegible] ان يفعل بها
[illegible] وقال لهم [illegible] فهو قدرة [illegible] في الثاني في اول وقت ان يفعل بها في العاشر [illegible]
في القدرة على الكون في الثاني بالبصرة [illegible] الموجودة [illegible] من الوجهين [illegible]
القدرة [illegible] على دليل الكوز [illegible] لو فعلت فيه هذه القدرة وهو قريب من الكوز [illegible] بها [illegible]
قال لها [illegible] ذلك على انها قدرة [illegible] البعد فان [illegible] هذا التقدير محال [illegible] على تقدير محال لم
يقع فان كان ذلك فاسدا فهو [illegible] ايضا ان [illegible] لو [illegible] بقاء القدرة فان [illegible] ذلك [illegible]
في بقائها [illegible] على [illegible] يجوز [illegible] ان يفعل بها [illegible] القدرة [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] قدرة [illegible] فيه [illegible] القدرة الموجودة [illegible]

يمنع لهم في ان يصح اذا ثبت وقوع الكون بالبصرة بها في العاشرة مثلا واكثر من ذلك لحاجته في قطع المسافة الى
اوقات كثيرة وهو لا يقدر ان يفعل بها في الثاني الكون بالبصرة مع انها قدرة عليه في الثاني وسائر الاوقات
وليس هذا يقتضي انها قدرة على ما لا يصح وقوعه بها مع بقائها ولا غيره فلم يبق لهم الا التقدير [illegible] تحقيقه تعالى
لهم كان يجب مع وقوع خلاف ذلك المقدور الا يكون القدرة متعلقة بما لا يصح وقوعه بها على وجه وان [illegible]
بذلك فارضوا من الطعن في دليل الكوز بمثل ذلك فان استدلوا على بقاء القدرة بدليل ابي هاشم وهو ان القدرة
على الكون بالبصرة يجوز وجودها في القادر وهو ببغداد ومحال ان يكون قدرة على ما يستحيل حدوثه بها فيجب ان يصح وقوع الكون
بالبصرة بهذه القدرة على الوجوه اما بان يفعل فيه وهو المكان الى البصرة وهذا جائز فيستحيل فيفعل بها الكون او بان
يكون بقدر بقائها فيصح ان يفعل ذلك الكون بها من غير تجدد وقال لها فان قيل هذا التقدير محال وما لم يقع وان كان جائزا
فقد مضى الكلام على ذلك في دليل الكوز والطعن المشترك ما ذكرناه من ان القدرة عندهم قدرة في الثاني على الكون بالبصرة
يجوز وجودها في القادر وهو ببغداد ومحال ان يكون قدرة على ما يستحيل حدوثه بها فيجب ان يصح وقوع الكون بالبصرة بهذه
القدرة على وجهين اما بان يفعل فيه وهو المكان الى البصرة وهذا جائز فيستحيل فيفعل بها الكون او بان يقدر بقاؤها فيصح
ان يفعل ذلك الكون بها من غير تجدد وقال لها فان قيل هذا التقدير محال وما لم يقع وان كان جائزا فقد مضى الكلام
على ذلك في دليل الكوز والطعن المشترك ما ذكرناه من ان القدرة عندهم قدرة في الثاني على الكون بالبصرة ولا يصح مع
وجودها في القادر وهو ببغداد ان يفعل بها في الثاني كونا بالبصرة على وجه ولا [illegible] في ذلك الا الى التقدير الذي لا يقع
فلا يجب ان ينكروه اذا استعملناه وان استدل على ذلك باستمرار حال احدنا في كونه قادرا وانه لا يخرج عن هذه
الطريقة الا بضد اما للقدرة او لما يحتاج اليه القدرة فهذه طريقة واضحة ولان احدنا على المذهب الصحيح لا يجد من
نفسه كونه قادرا الحكيف يعلم استمراره ثم لا استمرار يمكن ان يكون لبقاء كما يمكن ان يكون للعلم بتجدد القديم تعالى
لفعل القدرة في كل حال واذا كان محتملا للامرين كيف يقطع على احدهما وقد يستمر كون احدنا مستمرا ابدا او مشتهيا
اوقاتا كثيرة ولم يوجب ذلك بقاء الارادة والشهوة ولو توهم ان القادر لا يخرج عن هذه الصفة الا بضد بسلم والخلاف فيه
ولو سلم جاز ان يكون لي ذكرناه من تجدد القدرة فاما الطعن في بقاء القدرة بجواز وجود مثلها في الثاني لو كان
لها مثل فباطل لان القدرة لا مثل لها وما له مثل من الاعراض لا يصح استدلال بهذه الطريقة فيه لانها منتقضة بالشهوة
والارادة والصوت والفناء

فصل في ابطال تكليف ما لا يطاق

اعلم ان المراد بهذه اللفظة ما يتعذر وجوده سواء كان ذلك لارتفاع قدرة او وجود عجز او ما نهاه فقد آلة وعلم او غير ذلك [illegible]

يكفيه الى علم لان الحكم سواء في قبح التكليف والامر به وان اختلفت جهات التعذر والذي يدل على ذلك انا قد بينا انه يقبح
من احدنا ان يأمر بالمثقل المحال او الاعمى او العاجز او الميت او الزمن وكذلك يقبح ان يأمر الامي بحفظ المصاحف او الامي بالكتابة
والاعجمي بذلك لان تكليف ما لا يطاق ونحوه في وجوده به لا لانه امتنع الاتي للمنع وعند التعذر يقبح فعلم انه جهة القبح
ولا يجوز ان يكون انه يتمم ليستقر به من منع او دفع ضرر لان ذلك يحقق ان حال التكليف ما لا يطاق سواء في قبحه انه العقلاء
بكل واحد منهما انه في المنع والعجز … وقد علم ذلك وبعض الكلام فيه في صدر الكلام في العدل من هذا الكتاب
ولا يجوز ان يمنع منه ولا يمنع منه تعالى لان جهة المنع اذا كانت حاصلة في فعله تعالى فلا بد من المنع وهذا ايضا قد بيناه
فيما سلف ويبين ايضا انه لا يجوز ان يكون علة قبحه النهي والحظر ولا كونه محرما من ربوبيته ولا غير ذلك من الوجوه التي
يعترض بها في قبح الظلم والكذب منه تعالى ولا معنى لاعادة ما مضى مستقصى وربما تعلق القوم في دفع كلامنا بان
يقولوا الكافر انما اتي في تعذر الايمان عليه من قبل نفسه لشغله بالكفر وهذا باطل لانه شغل بالكفر ومع فعله هو
دفعه منه الوجه الذي اتي على قولهم الا من جهة الله على هذا التفصيل لارتفاع الطاقة عنه وتسليم كونه غير مطيق وهو لم
يقبح وان اختلفت جهات التعذر وبعد فهذا يوجب فيمن قتل نفسه ان يصح منه التكليف وفيمن قطع رجل نفسه ان
يحسن تكليفه السعي لانهما انما اتيا من قبل نفوسهما وربما فرقوا بين العاجز والكافر بان الكافر تارك الايمان
والعاجز ليس كذلك والامر بخلاف ما ظنوه لان حال الكافر عندهم اسوأ من حال العاجز لان الكافر فيه من الموانع
من الايمان اشياء اولها الكفر وثانيها قدرة الكفر وهو لا يقدر وثالثها ارادة الكفر ورابعها عدم ارادة
الكفر والعاجز فيه مانع واحد وهو العجز وعدمه على انا لا نسلم ان الكافر تارك للايمان
لان الترك انما يتعلق بمن يقدر عليه وعلى … لانه من الآخر وان جاز ان يقال ان
الكافر وهو لا يقدر على الايمان تارك لم يقل في العاجز ايضا انه تارك وربما قالوا ان الايمان يصح
من الكافر وان كان لا يقدر عليه او جائز منه وهو مطلق غير ممنوع وليس كذلك العاجز وهذا الكلام في غاية
الوهم … اذا كان الكافر عندهم لا يقدر على الايمان وفيه موانع … يمنع منه فقد …
انه لا يمنع منه الايمان المكلف … خلاف ما يعتقده … الكافر في حال كفره لا يصح منه
الايمان في هذه الحالة … بالايمان فالتكليف … الايمان منه … المستتر
من معنى هذه الالفاظ … انه لا يجوز ان يمنع منه في حال
كفره وكيف … حتى يقول انه جائز منه … وجود الكفر و

قدرته فاما الاطلاق والتخلية وارتفاع المنع فهم غير مسلم لهم ان الاطلاق والتخلية انما يستعملان في العادة اذا
ارتفعت عنه الموانع ومن ليس بقادر جملة لا توصف بذلك فاما المنع فقد بينا انه يلزمهم ان موانع الكافر عن الايمان
اكثر وكل هذه الفروق لو صحت لا تمنع من كون الكافر غير مطيق للايمان وذلك وجه قبح التكليف

فصل في ابطال البدل

انما فزع بهوله القوم الى ذكر البدل لما الزموا التكليف ما لا يطاق فتعللوا
بان قالوا الكافر يجوز منه الايمان في حال كفره فلما قيل لهم كيف يجوز ذلك والايمان والكفر لا يجتمعان قالوا
حينئذ يجوز على جهة البدل بان لا يكون كان الكفر واول ما يقال لهم انما احرم من الكافر الايمان بشرط ان لا يكون
كان الكفر وقد علمتم ان هذا الشرط لا يقع فيجب ان يكون الجواز المعلق به مرتفعا والا بطل معنى الشرط الا ترى
انا اذا قلنا يجوز ان يبعث الله نبيا لو لم يكن قد اعلمنا انه قد ختم النبوة بنبينا عليه السلام فقد شرطنا امرا اتفق الا ان
ارتفع فوجب ان يرتفع تجويز بعثه نبي ما مع فقد الشرط في التجويز وكذلك اذا اجزنا دخول زيد الدار بشرط الا يكبر
حتى انه لا بد منهما في امر حي ما انه لا بد منهما ارتفع الجواز وبعد فانه يلزم تجويز الايمان من العاجز بان لا يكون العجز
يكون القدرة بدلا منه ويلزم ايضا تجويز كون القديم تعالى محدثا والمحدث قديما على جهة البدل الذي ذكروه وان يجوز
البدل في صفاته تعالى وفي الماضي وفي الباقي المستمر الوجود ومما يلزم على هذه الطريقة ان لا يكاد يحصل الفرق بين تجويزنا
من المكلف الايمان والكفر في الحال انه اتيا منه على البدل وبين قولهم وذلك لان البدل كالشرط وبين حقه ان يدخل الا
في الامور المنتظرة المستقبلة وما كان لم يوجد بشرط اصح دخول البدل فيه فاذا امتنع اجتماعه والموجود وارتفع غير شرط
فلا يصح فيه البدل اذ لو صح ذلك فيه لصح في الماضي والباقي وربما قالوا ان الكافر تارك للايمان ولا يصح كونه
تاركا الا وهو يستحيل كما لا يكون تاركا بجمع بين الضدين وهذا ابعد ما يقع لان الكافر في حال كفره وان كان تاركا للايمان فهو
تارك لما كان قادرا عليه وجائز منه وان كان الان قد خرج عن القدرة والصحة والجواز والفرق بين ذلك والجمع
بين الضدين مستحيل في كل حال وليس كذلك الايمان في حال الكفر فلهذا جاز ان يقال انه تارك بالكفر الايمان ولم
يقل ذلك في الجمع بين الضدين

الكلام في التكليف باب

فصل في جملة اصول هذا الباب

لما كان ثبوت التكليف يتعلق بمكلف ومكلف وافعال يتناولها التكليف وجب ان نبين
ما هو التكليف وما صفات المكلف التي معها يحسن ان يكلف وما الغرض في هذا التكليف والوجه المجرى اليه واما الافعال
التي يتناولها التكليف وما المكلف الذي كلف هذه الافعال وبأي شيء يختص من الصفات حتى يحسن او يجب التكليف
وربما اختل الكلام في هذه الاصول لقوة الاشتراك بينها والتمازج والغرض استيفاء الكلام على ما لا بد منه والا اعتبار

بترتيب او تقديم او تأخير **فصـــل في حقيقة التكليف** الاولى ان يكون التكليف هو ارادة
المريد من غيره ما فيه كلفة ومشقة وانما قيل ان الامر بانفراده تكليف والمرجع به الى الارادة لان الامر انما يكون
امرا بارادة الآمر الفعل المامور به ولهذا لو عرفنا صيغة الامر من بعضنا ولم نعلم انه مريد للفعل لم نقطع بانه مكلف
والآمر والآن قوي ان يكون الرتبة معتبرة فيه كالامر وقال قوم ان التكليف هو اعلام المكلف وجوب الفعل او الضيق
او الزائد عليه في حسنه او اعلامه قبحه وربما ذكروا الارادة وجعلوها شرطا في جنس التكليف لا في حده وفسروا
هذا الاعلام بخلق العلم في المكلف او نصب الدلالة على احوال الفعل والصحيح ما بدانا به بدلالة ان من اراد احدنا
من غيره فعلا فيه مشقة وصف بانه مكلف وان لم يكن يعلمه بشي ولا دله على شي ولهذا صح ان يقال كلفني البيع وكلفني ما لا طاقة لي به
والقول بان التكليف لا يطاق قبيح يجري هذا المجرى لفظ التكليف وكلف مع البيع والحسن والواجب وغير الواجب ولو كان الحد ما ذكروه
من الاعلام بوجوب الفعل لم يصح هذا القول على انه لو كان يتحصل الاعلام مكلف لوجب ان يجري عليه هذا الوصف مع فقد الارادة
بل مع الكراهة وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك ويصح ما ذكرناه ما يمضي في كلام الشيوخ من ان التكليف لا يحسن الا بعد اكمال العقل
ونصب الادلة وانه تعالى لما اكمل العقول وحصل سائر الشروط فلا بد من ان يكلف ومتى لو لا انه لو لم يكلف والحال هذه كان
التعريض وخلق الشهوة مستحق الشهوة وهذا يدل على ان التكليف غير التعريض والتعريض ما هو شروطها في وجوبه
والتعريض يجري مجرى الاقدار والتمكين الذي هو راجع الى العقد كما لا يكون التكليف والتمكين والاقدار فكذلك لا يكون الاعلام
فان قيل الحد الذي اخترتموه يوجب ان من اراد من غيره ان يصلي او يصوم يكون مكلفا له فيما يستحق فيه
تكليفه تعالى ان يضاف الى غيره لو اضيف لم يكن منكرا وان قيل يستلزم على ان هذا ايلزم من حد التكليف بالاعلام
فيمن نبه غيره على وجوب عبادة عليه فان امتنع من اضافة التكليف الينا واطلقه رشي فهو عذرنا وان اطلقه اطلقنا
مثله **فصـــل في صفات المكلف تعالى** يجب ان يكون عالما حكيما مأمونا منه فعل
القبيح او الاخلال بالواجب لتعليم انه لا يقبح منه هذا التكليف وقد مضى الكلام على ذلك والدلالة عليه في باب العدل من كتابنا
هذا وايضا يجب ان يكون قادرا على الثواب الذي عرض بالتكليف له وعالما بمقداره وقد مضى ما يدل عليه حيث دللنا على انه عالم
وقادر لنفسه ويجب ايضا ان يكون له غرض في التكليف وابتداء الخلق يحسن التكليف والابتداء المتقدم يستدل على ذلك في فصل
نفرده ويجب ايضا ان يكون منعما يجب له مثل العبادة لان في التكليف ما يتبع على جهة العبادة والعبادة تتبع النعم المخصوصة
المتميزة بصفات منها ان يكون مستقلا بنفسها لا تحتاج الى غيره ومنها ان يكون اصول النعم كلها فلا يدخل نعمة غيره تعالى في كونه
نعما الا مستندة اليها ومفتقرة الى تقدمها ومنها ان تبلغ الغاية القصوى في المرتبة والكثرة التي تقتضيها المصلحة ولا يلزم

في هذه الجملة ان يستحق منعم بعضنا على بعض جزءا من العبادة وذلك ان العبادة غاية في الشكر ونهاية وانما يستحق بنعم مخصوصة
موصوفة فلا يجوز فيها الانقسام والتبعيض كما لا يجوز ذلك في الشكر ومما يجب كون المكلف ايضا عليه ان يكون عالما بكمال
شرائط التكليف في المكلف من اقداره وغيره من سائر ضروب التمكين وازاحة العلل **فصـــل**
في بيان الغرض بالتكليف ووجه الحكمة فيه وفي ابتداء الخلق الوجه في حسن التكليف انه تعريض لمنزلة عالية لا تنال الا بالتعريض
يبقى في حكمه ومعنى ذلك ان احدنا اذا احسن منه التوصل الى بعض الامور حسن من غيره ان يعرضه له ولهذا قلنا ان التعريض
لمنافع حسنة والتعريض لمضار مضرة ولا بد من بيان التعريض فيقع عنه بالكلام والتعريض هو تصيير المعرض بحيث يتمكن من
الوصول الى ما عرض له وعرض ولا بد من ارادة المعرض للفعل الذي عرض له وعرض المستحق له ادا التوصل به اليه ويجب ان
يشترط ايضا ان يكون عالما او في ما ادى وصول المعرض الى ما عرض له بمن ما فعل ما هو وصل اليه انما من الصفات التي معها يتمكن
من الفعل المعرض له فلا بد منه لان احدنا لا يكون معرضا لغيره لمنافع او فضل بل الاعم تمكن المعرض من الوصول اليها
وانما اعتبرنا الارادة في التعريض لان التمكين يستوي فيه ما عرض له وما لم يعرض من الافعال فلا بد من امر مخصص ولان
احدنا لو مكن غيره بالمال من المنافع والمضار معا لم يكن معرضا له للمنافع دون المضار الا بالارادة والقديم تعالى اذا قدر
المكلف ومكنه وخلق فيه الشهوة وامكن ان ينال بها المشتهي بما امكن ان يجتنبه على وجه يستحق عليه الثواب فليس
تخصيص احد الوجهين دون الآخر الا بالارادة وليس لاحد ان يقول يكفي في تخصيصه مزية اعلامه وجوب الواجب
وقبح القبيح واحد الامرين داع والآخر صارف لان هذا يوجب انه لو كره منه الفعل مع هذا الاعلام ان يكون معرضا
وان يكون احدنا لو مكن غيره من المال او علمه ونبهه على حسن الخلق الحسن وقبح القبيح ان يكون معرضا له للاتفاق في الوجوه
الحسنة دون القبيحة بالاعلام وان كره منه الانفاق في الحسن فاما وجه اشتراط العلم بالوجوه التي ما عرض له ادا الفعل بحيث لا
يتمكن من العلم فهو لو لم يكن ذلك شرطا ومعتبرا لجاز ان يكون من عرض منا غيره لامر من الامور يتوصل اليه ببعض الافعال
عالما بانه وان فعل تلك الوصلة لا يصل الى ذلك الامر ولا يناله ولا يكون مع هذا معرضا وقد علم خلاف ذلك ولا يجب
ان يكون تعالى من حيث عرض للثواب من يريد في حال التكليف والتعريض بل يكفي في كونه معرضا ارادته للفعل الذي
يستحق به الثواب ولذلك يوصف احدنا بانه عرض ولده للفضل والعلوم والآداب اذا مكنه من ذلك
واراح علله واراد منه الوصلة وان لم يرد منه في حال التعريض ما هو علق تلك المنافع بل يكفي في تعريضه له ان يكون
مريدا للافعال التي توصل اليه وانما قلنا في التكليف انه تعريض للثواب لانه لو لم يكن كذلك لما كان حسنا لانه ان خلا
من غرض كان عبثا وان كان الغرض منه المضرة كان قبيحا فلا بد من ان يكون تعريضا للنفع ولا يجوز ان يريد به نفع

بنیاد محقق طباطبایی

لا يستحق به ولا يوصل به اليه فيجب ان يكون الغرض وصوله الى الثواب المستحق بهذه الافعال وانما قلنا ان مستحق الثواب
لا ينال الا بالافعال التي يتناولها التكليف لان الابتداء بالثواب ولا استحقاق قبيح لمقارنة التعظيم له وقبح التعظيم ابتداء معلوم
وليس يستحق الثواب الا بهذه الافعال التي يتعلق بها التكليف فثبت ما قصدناه ومبني على الجملة التي بيناها على ما يمضي
في الكتب كثيرا من ان التكليف متى قبح وحسن وجب فلا واسطة بين حالتي الوجوب والقبح لان المكلف اذا تكاملت
شروطه في وجوه جميع التمكين وحصل الفعل لو اخل شاقا عليه وكان متردد الدواعي واستغنى عنه الا الى وجب تكليفه وقبح
التكليف مع استثناء بعض هذه الشرايط او جميعها وانما قلنا بوجوب التكليف مع تكامل الشروط لانه متى استغنى وجب
كونه تعالى اما عابثا او مغريا بالقبيح وبيان ذلك انه تعالى اذا كان قادرا على ان يغنيه بالحسن عن القبيح فلم يفعل واوجب
اليه بالشهوات المخلوقة فيه والتخلية بينه وبينه فاما ان لا يكون له غرض في العبث حاصل ولا غرض بعد ذلك الا التكليف او ان
يكون غرضه تحت المشتهي وتوشق ذلك للنفع العظيم بالثواب فان لم يكن ذلك فالاغرا بتقوية الدواعي الى الشر ولا لزم
على هذا ان يكون البهايم مغراة بالقبيح لاجل الشهوة وذلك ان معنى الاغرا لا يصح في البهايم وانما يصح فيمن يتصور العواقب
ويامن المضرة بنهيه وهذا مما يختص به العقلاء فان قيل فما وجه الحكمة في ابتداء الخلق فقط وجه ذلك لا يخرج عن طرفا اما ان ينفع
المخلوق اما ان ينفع غيره او ان يكون ارادة ما ذكرنا مع تعرى ذلك من وجوه القبح واذا حسن الخلق لنفع المخلوق حسن ذلك
لنفعه والتشفع بسببه لانه اذا حسن لاحد الوجهين كان اولى بالحسن لاجتماعهما واذا حسن منه تعالى ان يخلق لينتفع بالتفضل
والتشفع ايضا بالثواب وان كان في المعلوم ان ايلامه مصلحة له او لغيره فقد خلق ايضا لينتفع بالعوض فيتكامل فيه الوجوه
الثلاثة فاما غير المكلف فانما خلق لينتفع بالتفضل والعوض ان كان في ايلامه مصلحة للمكلف فان قيل فما اقل ما يمكن
منه تعالى ان يخلقه ابتدا فقط حيا وخلق شهوة فيه ومدرك موجود يدركه فيلتذ به وليس يجب ان يكون ذلك
المدرك غير هذا الحي لانه جايز ان يشتهي الحي ادراك بعضه او يحل في بعضه من المدركات ولا بد ايضا من فعل الحي
ذلك الحي وحياته وشهوته لان العالم اذا فعل شيئا وليس بممنوع من الارادة فلا بد من ان يريده لان الداعي الى المراد
داع الى ارادته ولهذه الجملة قيل في الكتب ان تقدم كما دعا الى الحيوان قبح من حيث كان عبثا

فصل

في بيان صفات الافعال التي يتناولها التكليف لا بد في كل فعل يتناوله التكليف من صحة ايجاده
من المكلف على الوجه الذي كلفه لان ذلك تمكين ولا يحسن التكليف الا معه ومن شروطه تقوية القديم تعالى دواعي
المكلف الى فعله باللطف وما جرى مجراه مما لا ينافي التكليف وذلك ايضا يجري مجرى التمكين في الوجوب ومن شرطه
ان يكون الفعل مما يستحق به المدح والثواب والوجه في ذلك ان وجه حسن التكليف اذا كان هو التعريض للثواب

على ما قدمناه لم يجز شيء وله الا ما يستحق به الثواب وهو ينقسم الى ما يستحق العقاب بالاخلال به وهو الواجب والى ما لا يستحق ذلك على الاخلال
به وهو الندب حيننا التكليف لا يخرج عن الواجب والندب ونفينا تعلق التكليف بالمباح لانه مما لا يستحق به مدحا ولا ثوابا

باب الكلام فيما يتعلق بالمكلف وما يجب ان يكون عليه

اعلم ان الكلام
في صفات الذات فرع على معرفة الذات وتميزها والحي منا وان كان يعرف نفسه ضرورة ولا يشك فيها فذلك على جملة
والاختلاف واقع في ان هو الحي المدرك الفاعل على جهة التفصيل ولهذا يضعف الاستدلال على ان الحي منا هو هذه الجملة بما
يمضي في الكتب بانا نعلم احوالا لنا كثيرة ضرورة كعلمنا الان بكوننا قاصدا ومعتقدا والعلم بالصفة فرع على العلم بالموصوف
فكيف يكون العلم بالحي دليل طريقه الاستدلال فثبت انه هذه الجملة المشار اليه المعلوم ضرورة فانما ضعفت هذه الطريقة لان
لقائل ان يقول ان احدنا يعلم نفسه ضرورة لكن على الجملة فصح ان يعلم صفاته ايضا بالضرورة وغير ممتنع ان يعلم الاصل على
طريق الجملة من يعرف الفرع على جهة التفصيل الا ترى ان من استدل على ان للاجسام محدثا يعلم محدثها على طريق الجملة دون
التفصيل ويجوز ان يستدل على كونه قادرا عالما حيا فيعلم صفاته على التفصيل وعلى ان من قال ان الحي هو هذه الجملة
لا يعلم على التفصيل هذه الحي التي متى انتقصت خرج من كونه حيا وتميزها من ساير الجملة ضرورة وانما يرجع فيه الى الاستدلال
وتعيينه وتمييزه لا دليل عليه فقد صار الاصل معلوما تفصيلا ولا بد من الكلام في الانسان وما هو ثم الكلام في صفاته

فصل في ماهية الانسان

لما اخرجنا الكلام في التكليف الى بيان ما هو المكلف لتعلقه به
وجب بيانه والمكلف هو الحي ويسمى الحي منا انسانا وان سمي الحي في الملائكة والجن باسم آخر وكذلك الحي من البهايم يسمى باسم آخر
موضوعة لذلك الجنس والفلاسفة يسمون الحي الفعال بانه نفس والحي على المذهب الصحيح هو هذه الجملة التي يشاهدها دون ابعاضها
وبه تتعلق الاحكام كلها من امر ونهي ومدح وذم وقد خالف في ذلك قوم فقيل ان الحي الفعال هو ذات من الذوات
ليست بجوهر متحيز ولا عرض ولا حال في هذه الجملة وان كان يفعل فيها ويدبرها ويصرفها وهذا المذهب يحكى عن معمر واليه كان يذهب
ابنا نوبخت وقيل انه جزء في القلب على ما حكي عن ابن الراوندي والنوظمي وقال الاسواري هو ما في القلب من الروح وقال
النظام انه الروح وهو الحياة المداخلة لهذه الجملة وحكي عن بعض المتأخرين انه جسم رقيق منساب في جميع هذه الجملة والذي يدل

على صحة ما ذهبنا اليه ان الاحكام الراجعة الى الحي كلها تجدها تظهر في هذه الجملة ومنها ان الادراك يقع باعضائها والتلذذ والتألم يقع بالادراك
والشهوة ايضا تظهر في اطرافها فلا بد من اسناد ذلك اليها والى ما يتصل بها من اعضائها فاذا افسدنا جميع ما ادعي من وجوه التعلق لم يبق
الا ما ذكرناه ولا يجوز ان يكون الفاعل في هذه الجملة خارجا عنها وليس فيها على ما يحكى عن معمر ومن وافقه لان هذا المذهب يقتضي انه يخترع
الافعال في هذه الجملة ويبتدئها لان القدرة على مذهبهم الخاصة قائمة بما لا هذه الجملة وهذا يبطل بما نعلمه ضرورة من ان احدنا قد يتعذر
عليه حمل بعض الاجسام باحدى يديه او يثقل فاذا استعان باليدين تأتى التصرف وزال ثقل المستثقل لانه لا وجه لهذا الحكم المعلوم باضطرار الا
القول بالاختراع وان هذه الاعضاء محل القدرة ولا يصح الاعتماد على القول بان ما اثبت في اليد اليمنى من القدرة ما لا يصح ان يفعل عند الجمع
مع استعمال احدى اليدين وبهذه الطريقة ايضا يعلم انه ليس بحي في القلب لان اليدين على هذا المذهب ليستا محل القدرة وانما محل
القدر المعنى الذي في القلب ويبطل هذا المذهب زائدا على ذلك ان الفاعل لو كان بحيث في القلب لما صح ظهور الحركات في الاطراف
لانها ان كانت على جهة الاختراع فقد ابطلناه وان كانت على سبيل التوليد فقد عين خلافه لان ذلك يقتضي الحدوث في القلب وقد علمنا
ان اليد تتحرك من غير ان تسري اليها من القلب حركة ومما يبطل به هذين المذهبين معا نقض مذهب معمر ومن قال انه في القلب ان المريض
قد ينتهي به المرض الى تعذر تحريك يده مع احتمالها للحركة فلو كان الانسان معنى غائبا وان يخترع بقدرته التي هي قائمة به على كل حال
في الاعضاء الفعل مع المرض ومحال ان يكون المرض اخرج العضو عن احتمال الحركة لان غير المريض يحركها واذا كان المرض لا يخرج
قدرة البدن على النفوذ في الموجب لتعذر ذلك والقدرة الفاعل عندهم ما خرج عن كونه قادرا وبهذا الوجه ايضا يبطل مذهب من قال ان الانسان
جزء في القلب يحرك الاطراف لا على جهة الاختراع ومما يبطل مذهب معمر ومن وافقه ان الانسان يجد كونه مريدا من ناحية قلبه واذا
ادرك الفكر فيجد وجه القلب والالم في جهته فلولا ان القلب محل لذلك لم يكن لهذه الاحكام ولا وجه لها الا ما ذهبنا اليه
ويدل ذلك زائدا على ما ذكرناه ان الفاعل لو كان مجاورا لهذه الجملة وان يخترع الفعل فيها اختراعا لم يكن بعض الجمل
بذلك اولى من بعض فاي وجه للاختصاص فان قيل ليس بمنكر ان يختص بصحة الفعل في بعض الاشخاص دون بعض لقرب من التعلق
اللازم فعلم على سبيل التفصيل كما يقولون ان الحال في الاعراض يختص ببعض الجواهر دون بعض للتعلق بوجوده في غيره وكذلك
ما كان بما هو زائد بحسبه من ان جزء انما يكون ان ينضم الى جزء آخر فرقا بين الامرين فرق ولا يانما جعل العضو مختصا بالجملة لم يجز

فلم يبق الا تعلق الحياة بالجملة والحياة بها الى الحال التي لها الا ما ذهبنا اليه من حلول ... بها
من كونه حيا عند نقص شيء من بعض هذا الجسم علمنا ان الحي يشير الى جملة وان لم يوقف على تفصيل ذلك
فيعلم ما ليس بذي صفة الحي ما ليس له تلك الصفة فيحصل الصفة التي كانت لكل واحد منهما الا ... يعلم ما ليس بحجر
ولا خارق للعادة الا ما هو كذلك فيصير معجزا وخارقا للعادة وما ليس بمحكم من الافعال دالا على كون فاعله عالما الا
ما هو كذلك فيصير بالاجتماع دالا على العلم وما ليس بحي الا ما ليس جسما فيصير جسما والمحل ليس يتحرك بتقدم وجود الحركة فيه فاذا وجدت
الحركة فيه وهو ايضا غير متحرك صار متحركا

فصل في الصفات والشرائط التي يكون عليها المكلف

لا بد من كونه قادرا حتى يصح منه ما كلف من الافعال وفقد كونه بهذه الصفة يقتضي تكليف ما لا يطاق
وقد بينا قبحه ويجب ان يكون عالما بما كلف او متمكنا من العلم بذلك لان فيما كلف ما هو من افعال المحكم من الفعل وذلك لا يقع
الا من عالم ولانه لا يستحق الثواب بالفعل الواجب الا اذا فعله لهذا الوجه فيجب ان يكون عالما بصفات الافعال وكذلك
القبيح انما يستحق على الامتناع منه الثواب اذا امتنع منه لقبحه ولانه لا بد ايضا من ان يعلم انه قد ادى ما كلف والا فهو مغرر من
مع بذل المجهود وان يكون مغرورا ولما كانت هذه العلوم تحتاج الى كمال العقل وجب ان يكون المكلف كامل العقل والعقل
مجموع علوم يحصل للمكلف وهذه العلوم وان لم تكن محصورة العدد فهي محصورة الصفة لان الغرض في العقل لا يرجع اليه وانما
يراد الى اكتساب العلوم التي كلفها ووقوع الافعال على الوجوه التي شاء لها التكليف فيجب ان يحصل للمكلف من العلوم ما يتمكن
معه من هذين الوجهين ولما كان من العلوم ما يتعلق البعض بالبعض بما ليس لغيره وجب حصول كل ما لا يسلم هذه العلوم الا معه ولا يثبت
الا بثبوته وتفصيل ذلك يطول وقد قسمت العلوم المسماة عقلا الى ثلاثة اقسام اولها العلم باصول الادلة وثانيها ما لا يتم
العلم بهذه الاصول الا معه وثالثها ما لا يتم الغرض المطلوب الا به ومثال الاول العلم باحوال الاجسام التي تعبر عنها
من حركة وسكون وبعد وقرب والعلم بما يستحقه حلول الذوات من النفي والاثبات لما بينهما والعلم باحوال الفاعلين
وتعلق الافعال بهذه الاحوال وليس يصح العلم بذلك الا لمن هو عالم بالمدركات او ممن يعلمها حتى ادركها وممن ادرك الاشياء وممارس
لما يستمر عليها والعلم بالعادات من اصول الادلة الشرعية فلا بد منه وهذا هو مثال القسم الثاني وقد الحق قوم بذلك
العلم بخبر الاخبار على خلاف فيه فاما مثال القسم الثالث فهو العلم بجهات المدح والذم والخوف وطرق
المضار حتى يصح خوفه من اهمال النظر فيجب عليه النظر والتوصل به الى العلم والذي يدل على ما بيناه هو العقل دون ما ذكره
سوف يبطل ان عند حصول هذه العلوم وتكاملها يكون الانسان عاقلا ومتى لم تتكامل لم يكن عاقلا وان وجد
كل شيء سواها فدل ذلك على انها العقل دون غيرها وانما سميت هذه العلوم عقلا لان من حيث يمنع ويعقل عما ...

بنیاد محقق طباطبایی

النفس اير من المنافع التي يتعلق بها الشهوات تشبيها بتقال الآنفة والامر الآخر ان مع ثبوت هذه الجملة المعلوم ثبت العلوم
التي تتعلق بالنظر والاستدلال لان فكاكها عاقلة لها ولهذه الجملة نصفه تعالى بانه عاقل وان كان عالما بجميع المعلومات وهو مما
يجب كون المكلف عليه ان يكون متمكنا من الآلات التي يحتاج اليها في الافعال التي يتعلق بها تكليفه لان فقد الآلة
يجري مجرى فقد القدرة في قبح التكليف ولان تعذر الفعل مع فقدها كتعذره مع فقد القدرة الا ان الآلات على ضربين
منها ما لا يقدر على تحصيله الا الله تعالى كاليد والرجل فيجب مع التكليف ان يحصله تعالى للمكلف في وقت الحاجة اليه والضرب
الآخر يتمكن العبد من تحصيله لنفسه كالقلم في الكتابة والقوس في الرمي فلا يجب عليه تعالى تحصيله بل التمكين منه والايجاب
لذلك كاف ولما كانت الافعال على ضربين ضرب لا يحتاج في الوجه الذي يقع عليه الى ارادة كرد الوديعة وضرب آخر
يحتاج الى الارادة كقضاء الدين والصلوة الواجبة جاز ان يكلف مع منعه من الارادة ما لا يحتاج اليها ولم يجز تكليف
ما يحتاج الى ارادة مع المنع من الارادة ومما يجب ان يكون المكلف عليه صحة كونه مشتهيا ونافرا وآبيا ولهذا
وانما قلنا ذلك لان الغرض بالتكليف اذا كان هو التعريض للثواب ولن يصح استحقاق الثواب الا بما على المكلف في فعله او
تركه مشقة وانما يشق عليه الفعل بان يكون نافر الطبع منه او مشتهيا لما كلف الامتناع منه ولهذه الجملة قيل انه لا بد من شهوة
على المكلف في الفعل نفسه او فيما سببه او فيما يتصل به وفي تفصيل هذه الجملة طول ومن الشرائط المراعاة في المكلف كونه مخلى وارتفاع
ضروب المنع عنه لان مع المنع سواء كان منه تعالى او من غيره متعذر الفعل ويقبح تكليفه مع التعذر لاي جهة كان التعذر فان
المنع لا يختلف فان قيل جوزوا ان يكلفه الله تعالى بشرط زوال المنع قلنا لا يحسن الاشتراط الا في المكلف من يعلم العواقب
ولا يحسن ذلك من الله لعلمه بالعاقبة فبشرط يخرج تكليفه من القبيح الى الحسن ولو جاز ذلك لجاز تكليفه تعالى من يعلم انه
يعجز بشرط ارتفاع العجز او من يعلم انه يموت بهذا الشرط ومما يجب اشتراطه زوال الالجاء عن المكلف والعلة في ذلك
ان الغرض بالتكليف اذا كان التعريض للثواب فالالجاء يخرج المكلف من استحقاق المدح بالفعل ولا يفعل بها الا تركا
انه لا يستحق بما يفعله ملجأ ما يستحق به الثواب والالجاء يسقط استحقاق المدح في ان يفعل والا يفعل الا ترى انه لا يستحق
مدحا من لم يقتل نفسه والحجر من ذلوه اذ زالت الشبهة وكذلك لا يستحق مدحا من فاعل الهرب من السبع والنار ولان
الفعل الذي يستحق به المدح هو فعل الحسن لوجه حسنه ووجوبه الذي يفعل الفعل خوفا من المضرة ودفعا لها والالجاء على ضربين احدهما
يجري مجرى المنع وهو ان يعلم الله تعالى العبد انه ان رام بعض الافعال منعه منه فيكون ملجأ الى ان لا يفعله والثاني
في ان يكون من عنه في حفيه بنوة الامامة انه ان رام قتل الملوك منع منه فهذا ملجأ الى ان لا يقتله وبهذا
الملك تكون محمولا الى الاشباه من القبيح لان الله فرق بل يعلمهم انهم متى راموا القبيح منعوا والقسم الآخر من الالجاء

باللسان فيمنع اما لصفة الكثيرة والمضار الشديدة كمن اشرف على الجنة وعلم ما فيها من المنافع فهو ملجأ الى دخولها ومن خاف
القتل ان اقام في بعض الاماكن فهو ملجأ الى مفارقته والالجاء يتقسم فمنه ما يخرج من كونه الالجاء ولا يتغير حاله وهو الالجاء من جهة
الاعلام بالمنع واما الالجاء الراجع الى المضار والمنافع فقد يجوز تغيره وخروج ما هو الجا منه عن صفة الالجاء الا ترى ان الملجأ
الى الهرب من الاسد

مكتبة المحقق الطباطبائي

كتابخانه ... تاسيس ١٣٠٢

بنیاد محقق طباطبایی